LEIBNIZ
UND
LUDWIG FEUERBACH
DIE PERSÖNLICHKEITEN UND IHRE ETHISCHEN LEHREN

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE DER
HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER
FRIEDRICH-ALEXANDERS-UNIVERSITÄT
ERLANGEN

VORGELEGT
VON
OSKAR BLUMSCHEIN
AUS CHARLOTTENBURG

TAG DER MÜNDLICHEN PRÜFUNG: 23. JULI 1919

THE LIBRARY OF THE
DEC 9 1924
UNIVERSITY OF ILLINOIS

BERLIN
BUCHDRUCKEREI UND VERLAG OTTO ELSNER A.-G.
1919

92

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät Erlangen
Dekan: Prof. Dr. Hans Lenk
Referent: Prof. Dr. Richard Falckenberg

193
L53/bl

11Ap27

Meinen Eltern

in Dankbarkeit

53093

Inhalt

Einleitung.

Wenn man versucht, die Bedeutung der Geschichte der Philosophie für die Gegenwart zu werten, so wird man zu einem Ergebnis kommen, das eine Forderung an das wertende Individuum bedeutet. Die lange Reihe von Denkern, die aus den ältesten Epochen unseres Kulturkreises vor uns aufsteigen, ist sie tatsächlich nichts weiter als ein Museum von Antiquitäten, in dem wir schauen können, wie vor uns ein weiser Mann gedacht? Haben sie ihre kunstvollen Systeme nur ausgeklügelt, auf daß sie von einem bald erstehenden Kritiker wieder zermalmt würden? Dann wäre die Philosophie im Gebäude unserer Kultur ein Stein, der wert ist, von den Bauleuten verworfen zu werden. Das hieße sowohl die Größen der Menschheit herabziehen, als es auch eine Verarmung unserer geistigen Entfaltungsmöglichkeiten bedeutete. Wenn es wahr ist, daß die großen Menschen ein Licht sind, welches die Dunkelheit der Welt erhellt (Carlyle), so werden wir auch wohl die Männer nicht ohne Gewinn betrachten, die versucht haben, das auf uns einstürmende und uns umwogende All gedanklich zu meistern. Wahrlich, oft auch ein Heldentum! Ein Plato, der in einem reichen Denker- und Lehrerleben eine Welt des Idealismus aufbaut, die durch die Jahrtausende dauert und noch im Geistesleben der Gegenwart eine machtvolle Stellung einnimmt; oder ein Spinoza, der, von seinen Mitbürgern und Glaubensgenossen verfolgt, ein einsames Handwerkerdasein fristet, um ungestört und unbeengt von Rücksichten mit fast religiöser Inbrunst sein Leben der Erkenntnis der Wahrheit zu widmen. Nicht ein theoretisches Betrachten und uninteressiertes Aneignen ihrer Lehren wird diesen Persönlichkeiten gerecht werden, sondern allein ein Nachdenken und Wiederholen des Schaffensprozesses dieser Gestalter von Gedankenwelten wird uns ihnen nahebringen. Nur im liebevollen Verständnis des Persönlichen und im Nacherleben der un-

erschöpflichen Totalitäten vermögen wir die großen historischen Schöpfungen zu würdigen. In diesem Sinne ist von einer Forderung zu reden; denn allein in einem langen und hingebenden Werben um den Besitz einer Weltanschauung, womöglich erprobt im Strome und Kampfe des Lebens, werden sich die Tiefen eines Systems erschließen. Erst dann ist man in der Lage, kritisch Stellung zu nehmen und abzulehnen, wenn man sich in einen Denker wahrhaft vertieft hat. „Widerlegen ist sehr leicht, aber verstehen sehr schwer“ (W. X. 346); vielleicht aber findet sich auch die Mühe positiv belohnt: man hat „seinen Führer“ gefunden.

In dieser Arbeit soll es nun meine Aufgabe sein, zwei Erscheinungen aus der Geschichte der deutschen Philosophie in einer solchen verstehenden Betrachtung zu würdigen: Leibniz und Feuerbach, die — es ist wohl nicht zu viel gesagt — man ruhig als Antipoden bezeichnen kann. Die charaktervolle Eigentümlichkeit eines großen Denkers ist die Quelle und der Träger seiner Philosophie, das Band zwischen Leben und Lehre. Um diese verstehen zu lernen, gibt es keinen besseren Weg als die Einsicht in die charakteristischen Grundzüge der Persönlichkeit des Philosophen. Worin sich aber die Persönlichkeit eines Denkers besonders deutlich und handgreiflich ausprägt, das ist seine Ethik, die Art und Weise, wie er über sich, die Menschheit und die Formen des Gemeinschaftslebens denkt und sich ausspricht. Ich glaube die Berechtigung zu haben, gerade für die Ethik diese zentrale Stellung beanspruchen zu können. Denn die Meinung dürfte die Wahrheit für sich haben, die den Kampf ums Dasein als Ausgangspunkt aller theoretischen Erkenntnis ansieht. Diese wesentlich praktische Bedingtheit macht die Ethik zum Ursprung und Ziel aller Philosophie.

Um aber unsere beiden Philosophen und ihre Stellung in der Geschichte der Philosophie sowie ihr Verhältnis zur Gegenwart zu verstehen, wird es nötig sein, auch auf die Zeit und Umgebung, in der sie gelebt haben, einen Blick zu werfen. Selbst der größte Geist ist beherrscht von seiner Epoche, ja, er ist es, der ihren Charakter am lautersten zum Ausdruck bringt. Sei es als zusammenfassender und systematisierender Gesetzgeber (Kant, und noch mehr Hegel), sei es als Prophet, der sich zur höchsten Mission berufen glaubt (Nietzsche): in

jedem Fall ist das Individuum mit allen Fasern in seiner Zeit verwurzelt. So werden auch wir in Leibniz und Feuerbach charakteristische Gestalten ihrer Zeitalter finden. Sodann werden wir auf die Persönlichkeiten selbst eingehen. Aus dieser Betrachtung wird sich die Grundlegung und psychologische Erklärung ihrer Sittenlehre ergeben. Etwas ausführlicher wird von ihrem Verhältnis zur Religion die Rede sein, denn jeder philosophierende Denker hat sich mit dieser Geistesmacht sowohl in theoretischer als auch in praktischer Beziehung auseinandersetzen müssen. Bei Leibniz und Feuerbach bildet aber die Religionsphilosophie eine umfassende Disziplin für sich, die mit der Ethik zum Teil in naher Berührung steht, zum Teil genauester Abgrenzung bedarf. Nachdem wir so versucht haben, dem Ursprung und den Grundlagen ihrer Ethik nachzugehen, wollen wir die eigentlichen, in ihren Werken ausgesprochenen Resultate ihres Denkens gegenüberstellen, um schließlich die Bedeutung dieser beiden so entgegengesetzten Lebens- und Gedankenerzeugnisse für unsere Gegenwart zu würdigen.

A. Leibniz und Ludwig Feuerbach:

Die zeitlichen Voraussetzungen und die Persönlichkeiten.

I. Leibniz.

Leibniz steht an der Schwelle einer Geistesperiode, deren folgenschwere Wirkungen sich bis auf den heutigen Tag erstrecken. Der dreißigjährige Krieg hatte ausgetobt und in Deutschland eine tiefe Verwilderung auf allen Kulturgebieten zurückgelassen. Während sich in Frankreich der geistreiche Skeptizismus eines Montaigne, la Mothe le Vayer und Bayle breitmachte, in England der Materialismus und Sensualismus Bacons, Hobbes' und Lockes sein Haupt erhob, war das wissenschaftliche Leben in unserem Vaterlande immer noch von der Scholastik beherrscht, die von den Debatten, Geisteskämpfen und Kriegen um die Konfessionsspaltungen abgelöst wurde. Aber bald machten sich auch in Deutschland die Vorboten einer neuen Zeit bemerkbar. Es regte sich in allen Schichten des Volkes ein tiefes Friedensbedürfnis. Der große Krieg hat doch nicht nur das Alte in Trümmer geschlagen und das Ueberbleibende verengt und verkümmert, sondern er hat auch Platz geschaffen und Anstoß gegeben zu einem Wiederaufbau, und zwar auf völlig veränderter Grundlage. Eine vollkommene Neuorientierung scheint damals eingesetzt zu haben, die sich auf das Eindringen der Mathematik, der Naturwissenschaften und ihrer Methode in das deutsche Geistesleben zurückführen läßt. Ein zwar gedrücktes, aber ungebrochenes und aufstrebendes Geschlecht hatte sich damals Anregungen vom Auslande geholt, die es sich bald zu eigenem Besitztum machen und selbständig fortbilden sollte. Was war denn nun

dieses Alte, das ein so großes Elend und eine so tiefgehende Barbarei über unser Vaterland gebracht hatte, und gegen das die neue Zeit in Selbstbesinnung und in der vom Auslande gekommenen Aufklärung Front machte?[1])

Ein Verkümmern der nationalen Entwicklung war im 16. und 17. Jahrhundert im deutschen Volk zu bemerken. Jener unselige Partikularismus, der im Volkscharakter zu wurzeln und erst in neuester Zeit der Einigkeit zu weichen scheint, hatte damals entsetzliche und schmachvolle politische Zustände heraufgeführt. Mangels einer tatkräftigen nationalen Betätigung hatten die intellektuellen Kreise ihre Zeit und Kraft auf religiöse Streitigkeiten verwendet und verschwendet. Das brachte einen tiefen Niedergang der Sitten mit sich. Als man nun am Auslande sah, wie ein glänzender politischer Aufschwung mit der Entwicklung der Wissenschaften Hand in Hand ging, kam auch so etwas wie eine Verjüngung und Wiedergeburt über unser Volk, und aus den Schülern in der neuen Methode sollten bald selbständige Mitarbeiter und Lehrer werden. In den Kräften der Vernunft, die man zu benutzen gelernt hatte, schien ein neues Land entdeckt zu sein, das die verheißungsvollsten Ausblicke gewährte, und bald wurde das Wort „raison" die Zauberformel, mit deren Hilfe man hinter die verborgensten Geheimnisse Gottes und der Welt zu kommen glaubte. Die vorherige Unmündigkeit wurde von einem einzigartigen Selbständigkeitsgefühl und einem unbegrenzten Optimismus abgelöst. Seine eigene Zeit charakterisiert Leibniz mit folgenden Worten: „Constat enim potentiam ejus (i. e. generis humani) hac tempestate in immensum auctam esse, ex duobus elementis orbis nostri alterum paene domitum, alterum ab alterius rapacitate recuperatum, i. e. maria mobilibus quibusdam pontibus strata, terras immanibus hiatibus divisas nunc redunitas, caelum ipsum nos fallere non

[1]) Wenn ich hier in so festen Begriffen von Alt und Neu rede, so mache ich selbstverständlich den Vorbehalt, dass sich Wandlungen im Geistesleben übrhaupt nie auf das Jahr und Jahrzehnt genau abgrenzen lassen. Wie zuweilen in Perioden geistigen Verfalls Männer erstehen, die ihrer Gesamtumgebung nach nicht in ihre, sondern in eine fortgeschrittene Zeit gehören, so kommt es natürlich auch vor, daß in relativ aufgeklärten Epochen konservativ gerichtete Gestalten das Alte und vielleicht Ueberwundene noch zur Geltung zu bringen suchen. Wohl kaum eine Zeit bietet hierfür mehr Beispiele als der Uebergang der Renaissance zur Aufklärung.

posse et, cum sidera sua occulit, a deformi lapillo suppleri, idem propius nobis admotum et multiplicatos oculos ad interiora rerum admissos, centuplicatam mundi faciem, jam novos orbes, jam novas species aequali admiratione, illic magnitudinis, hic parvitatis videri nec deesse alterius generis conspicilia, quibus non loco tantum, sed et tempore dissita pervideantur, eam historiae lucem illatam, ut possimus videri semper vixisse . . . Igitur tempora litteris, caelum conspiciliis, terram itineribus, maria navibus complexi sumus." (Juris et aequi elementa, Mollat, S. 19.) Ein tatfrohes Kulturbewußtsein mit den beiden für die Epoche charakteristischen Grundfaktoren: der modernen astronomischen Weltansicht und der humanistischen Auffassung der Geschichte.

Die Großmacht, mit der man hier in Konflikt geriet, war die Orthodoxie mit ihrem starren System dogmatischer Offenbarungsbegriffe; und es bietet nun einen eigenen Reiz, zu betrachten, wie sich die Führer des damaligen Geisteslebens auf ihren von der Vernunft diktierten Standpunkten mit dieser durch die Tradition geheiligten Geisteswelt abfanden und auseinandersetzten: Da waren die Naturforscher, wie Galilei und Newton, die sich mit ihrer Disziplin gegen die Theologie völlig isolierten und einen zuweilen tiefreligiösen Glauben neben den subtilen Resultaten ihres wissenschaftlichen Denkens bewahrten. Da waren die empiristischen Philosophen, wie Bacon und Hobbes, welche die Philosophie auf Naturforschung beschränkten und, wo deren Grenze war, den Zweifel reden ließen; oder aber sie räumten die Region des naturwissenschaftlich Unerkennbaren dem Dogma ein. Bayle, mit dem sich Leibniz auseinandergesetzt hat, gefiel sich darin, einen tiefen Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung aufzuweisen. Am schwierigsten war die Stellung derjenigen Metaphysiker, die den Gottesbegriff in der Naturerklärung festhielten; gegen die Kirchenlehre wollten und durften diese Männer nicht opponieren; so ist ihre Stellung oft unklar geblieben, und Descartes muß sich heute den Vorwurf der Feigheit und Heuchelei gefallen lassen, daß er aus Furcht vor den herrschenden Mächten sein eigenes System umgemodelt und sich in Widersprüche verwickelt habe (Lange I, 273).

In diese Epoche mit ihren verschiedenartigen Strebungen und Wollungen, mit ihrem Niederreißen und Aufbauen, mit ihren Widersprüchen und Geisteskämpfen trat Leibniz ein,

und wir werden uns nun, mit dem Hintergrunde des Zeitgemäldes im Auge, seine Persönlichkeit vergegenwärtigen, um aus ihr heraus die Begründung seiner Ethik zu verstehen und ihn später seinem Darsteller und Kritiker Feuerbach gegenüberzustellen.

Wenn man versucht, die Wesensart des Hannoverschen Philosophen auf einen Ausdruck zu bringen, aus dem sich die anderen Charaktereigenschaften ableiten lassen, so scheint mir dies die Einheitlichkeit der Weltanschauung zu sein. Diese Einheitlichkeit bekundet sich schon in seiner philosophischen Entwicklung. Ein so sprunghaft-periodischer Werdegang, wie etwa bei Schelling oder Nietzsche, ist bei Leibniz undenkbar; auch gegen Feuerbach liegt hier ein großer Unterschied. Nachdem er sich durch den Widerstreit zwischen mechanischer und teleologischer Weltanschauung durchgerungen hatte,[2]) vollzieht sich sein Denken in fortlaufender Kontinuität. Er hat in seinem Leben nie umgelernt, sondern nur zugelernt. Dieser einheitliche Zug in Leibnizens Charakter ist aber fern von aller Einseitigkeit. Seine Wesensart hätte sich nie zu der unerhörten, die schreiendsten Paradoxien zeitigenden Lehre der Eleaten oder des die Verbindung mit dem Christentum verlierenden Spinoza versteigen können. Er würdigt alle ihm in der Welt begegnenden Erscheinungen als Produkte der Vernunft. Selbst das Kleinste nimmt er auf und stellt es als integrierendes Glied in seine Monadenlehre ein. Es liegt bei einer solchen Geistesfülle, die in allem nur das Wissenswerte sieht, nahe, daß er die Nachteile übersieht und sie, falls er sie bemerkt, schonend beurteilt und bis zuletzt versucht, einen vernünftigen Kern zu finden. So ist er mild gegen fremde Fehler, tolerant gegen abweichende Religionsanschauungen.

---

[2]) Vgl. den ersten Brief an Remond de Montmort: ... Enfin le Mécanisme prévalut et me porta à m'appliquer aux Mathématiques. ... Mais quand je cherchai les dernières raisons du Mécanisme et des loix même du Mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il était impossible de les trouver dans les Mathématiques, et qu'il fallait retourner à la Métaphysique. C'est ce qui me ramena aux Entéléchies, et du matériel au formel; et me fit enfin comprendre, après plusieurs corrections et avancements de mes notions, que les Monades ou les substances simples, sont les seules véritables substances, et que les choses matérielles ne sont que des phénomènes, mais bien fondés et liés. (Erdm. S. 702.)

Anderseits kannte aber sein Denken keine Grenzen in die Weite menschlichen Geisteslebens. Der Universalismus ist ein typisches Zeichen seiner Denkart. Es gab kein Wissensgebiet, in dem er nicht zu Hause war und das er nicht durch neue Forschungen und Erkenntnisse bereichert hätte. Diese allseitige Erfassung und Umgestaltung des Wissens seiner Zeit ist aber nur möglich durch eine geistige Energie, die nicht an einem Punkte stehen bleibt und von hier aus die „Welt anschaut“, sondern welche die Kraft besitzt, immer weiter fortzuschreiten. Leibniz begnügt sich nicht mit dem fast resigniert klingenden *„Πάντα ῥεῖ“* eines Heraklit, sondern es tritt der Wille zum System hinzu, der seinerseits wieder die Entwicklung zum Besten zur Richtschnur hat (se perfectionner). Wenn auch seine Darstellung oft den Charakter des Aphoristischen trägt, so will er doch seine Philosophie als ein zusammenhängendes und gefügtes Ganzes gelten lassen.

Die Wirklichkeit läßt sich nicht als ein beharrender Inbegriff von Elementen im Nebeneinander verstehen, sondern verlangt zu ihrer Erkenntnis die sukzessive Entfaltung in eine Reihe von Einzelphasen, die auseinander in bestimmter Ordnung und Regelmäßigkeit hervorgehen. Im Lichte der ewigen Gesetze und Wahrheiten erscheint das Sein als ein fortschreitender Prozeß, und zwar nicht als ein blindes, sinnloses Werden, sondern als ein von Zwecken bestimmtes Fortschreiten zur Vollendung (Cassirer).

Dieser im Innern seines Wesens liegende Optimismus gab ihm eine bei einem Denker wohl selten dagewesene Lebensfreude und einen im tatkräftigen Auswirken Befriedigung findenden Schaffensdrang; er war ein durchaus aktiver, auf unmittelbare Tätigkeit, auf lebendiges Eingreifen in Staat und Gesellschaft angelegter Charakter. In Uebereinstimmung mit seinem System hat er sich praktisch auf der Weltbühne betätigt. Er hat mit den politischen und wissenschaftlichen Größen seiner Zeit im Briefwechsel und persönlichen Verkehr gestanden, hat selbst mit Hand angelegt an Kulturtaten, und nicht selten war er Anreger und führende Persönlichkeit (vgl. seine Bestrebungen zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Konfessionen und seine Bemühungen und Verdienste um die Begründung von Akademien, seine Pläne betreffend die Politik Ludwig XIV., seine umfassende und wertvolle Tätigkeit auf dem Gebiete der Erhaltung der deutschen

Sprache und Pflege völkischer Gesinnung). Aeußerlich war er fast stets von einer höflichen Zuvorkommenheit; selbst von seinen literarischen und wissenschaftlichen Gegnern spricht er fast nur mit Achtung und in gewählten Ausdrücken.[3])

Leibniz ist von dem Bewußtsein der Einzigkeit und des Wertes jedes einzelnen Individuums durchdrungen und hat diese Ansicht in seinem eigenen Verhalten bestätigt. Schon die Tatsache, daß er am Ende seines Lebens von allen seinen früheren Freunden verlassen war und alle Gunst bei Hofe verloren hatte, läßt darauf schließen, daß wir es bei Leibniz mit einem Manne zu tun haben, der zwar für Hilfe und Freundschaft von Seiten seiner Mitmenschen nicht unempfänglich, aber in den entscheidenden Punkten auch seine eigenen Wege zu gehen willens war. Er hat sein philosophisches Denken nicht nach einem Vorbilde gerichtet, sondern er hat eine eigene Gedankenwelt erbaut und ist so der Vater der neueren deutschen Philosophie geworden.

Vergleicht man die Gestalt unseres Philosophen mit dem Charakter seines Zeitalters, so bemerkt man eine weitgehende Uebereinstimmung und Ergänzung zwischen zeitlichen Voraussetzungen und menschlicher Wesensart. Alle jene philosophischen und kulturellen Regungen, welche durch die Einwirkungen des Auslandes in den ersten Jahrzehnten nach dem Westfälischen Frieden zukunftversprechend in Deutschland aufgetaucht waren, gipfelten zuletzt in der Erscheinung des großen Leibniz. Die Gedankenfäden der verschiedenen philosophischen Richtungen lagen da, damit sie Leibniz zu einem grundlegenden System verknüpfen konnte. So steht er uns heute noch als der geistige Kosmos da, der mit großen Gedanken besät ist wie der Himmel mit Sternen. Viele Ideen hat der rastlose Mann nur hinwerfen können, die erst Jahrhunderte nach ihm begriffen sind und vielleicht noch in unseren Tagen ihres vollen Verständnisses harren. Wer machte die Infinitesimalrechnung durch Einführung passender Methoden

---

[3]) Vgl. das Vorwort zu Nouv. Ess., wo er in Bezug auf Locke sagt: Il est vrai, que je suis d'un autre avis que lui; mais bien loin de disconvenir pour cela du mérite de cet Ecrivain célèbre, je lui rends justice, en faisant connaître en quoi et pourquoi je m'éloigne de son sentiment quand je juge nécessaire d'empêcher, que son autorité ne prévaille sur la raison en quelques points de conséquence. (Erdm. S. 194.) Spinoza nennt er allerdings „un Auteur moderne fort décrié".

und Bezeichnungen zum Gemeingut aller Mathematiker, wenn er sie nicht gar erfunden hat? Seine Theorie über die höheren Gleichungen ist 100 Jahre nach seinem Tode wieder auferstanden (Sturm, Gesch. d. Math., S. 122). Die von ihm zur Diskussion gestellten politischen Probleme haben gerade in unseren Tagen die höchste Bedeutung bekommen, und mit gutem Recht kann man sich noch jetzt bei ihm Rat und Anregung holen. So gehört auch Leibniz zu den Großen unseres Volkes, die durch ihr eigenes Leben und Denken eine erziehende Wirkung auf unser Glauben und Handeln auszuüben vermögen.

Ehe wir jedoch auf die ethischen Theorien Leibnizens eingehen, will ich entsprechend versuchen, die ganz andersartige Gestalt Ludwig Feuerbachs und den Charakter seiner Zeit zu schildern. In der Gegenüberstellung der Persönlichkeiten der beiden Philosophen werden wir dann sozusagen a priori schon einen Blick auf ihre ethischen Lehren werfen können.

II. Ludwig Feuerbach.

„Feuerbach, né à la veille d'Jéna, est mort au lendemain de Sédan," mit diesen Worten beginnt Lévy sein Werk über unseren Philosophen und umschreibt damit den politischen Zeitraum, den sein Leben umfaßt. Nachdem das Auftreten Napoleons und die Befreiungskriege ein Wiedererwachen des nationalen Bewußtseins gebracht hatten, regten sich neue, vor allem geistige Kräfte im deutschen Volke; es entstand eine öffentliche Meinung, besonders auf dem Gebiete der Politik. Namentlich sollte sich die deutsche Burschenschaft mit der Vorbereitung eines einigen und freien Alldeutschlands befassen. Aber bald setzte die Reaktion ein, in deren Gefolge der deutsche Liberalismus als Partei des Widerstandes und der Opposition auf den Plan trat; jedoch gelang es ihm nicht, der Unterdrückung der Volksfreiheit durch die rückschrittliche Regierung wirksam Einhalt zu gebieten. Die deutsche Welt nach den Befreiungskriegen war voll innerer Tüchtigkeit und Kraft, voll Freude an allerlei Schönem und Herrlichem, was der deutsche Geist geschaffen hatte und was er weiterhin erhoffte und erstrebte. Die deutschen Regierungen hatten für die damalige geistige Lage nicht das rechte Verständnis ge-

habt und so im Volke Opposition und schließlich die Revolution hervorgerufen. „Beschämt sah sich das Volk in seinen Hoffnungen auf religiöse Freiheit betrogen. Vertrauensvoll hatte man den Wunderklängen der Romantiker gelauscht, war mit ihnen ausgezogen, die blaue Blume des Glaubens, der Mystik, das herrliche Gewächs jenes Traumlandes, das keine Aufklärung aus den geheimen Wünschen der Deutschen zu verbannen vermocht hat, zu suchen. Und was hatte man eingebracht? Den heiligen Rock zu Trier und das protestantische Bistum zu Jerusalem, den widerwärtigen Streit über die gemischten Ehen und die Ketzerrichterei Hengstenbergs in der „Evangelischen Kirchenzeitung“. Die Religion, in der man ein stilles Allerheiligstes zur Befriedigung und Beseligung gefunden zu haben glaubte, war ein Mittel jenes Systems politischer Unterdrückung geworden, welches die Deutschen um die Versprechungen von 1813 betrog“ (Jodl, „Vom Lebenswege“ I, S. 252).

Seine geistige Begründung und Sanktion erhielt der Standpunkt der damaligen Regierungen in der Philosophie Hegels. Sein ebenso berühmter wie berüchtigter Satz: Alles, was ist, ist vernünftig, konnte ihn als den Hüter der damaligen Reaktion erscheinen lassen. Sein System, das die historische Kontinuität wahrte, das in der ruhigen Entwicklung des Volksgeistes die Triebfeder seiner politischen Bewegung suchte und den Staat für die höchste Form menschlicher Sittlichkeit erklärte, wurde bald zur Regierungsphilosophie. Jedoch ließ die Gesamtlehre Hegels reichlichen Raum für die Unterbringung der verschiedensten praktischen Parteianschauungen; und praktisch waren am damaligen theoretischen Deutschland vor allem zwei Dinge: die Religion und die Politik. Wer das Hauptgewicht auf das System Hegels legte, konnte auf beiden Gebieten ziemlich konservativ sein; wer in der dialektischen Methode die Hauptsache sah, konnte religiös wie politisch zur äußersten Opposition gehören. Hegel selbst schien, trotz der ziemlich häufigen revolutionären Zornesausbrüche in seinen Werken, im ganzen mehr zur konservativen Seite zu gehören; hatte ihm doch sein System weit mehr „saure Arbeit seines Gedankens“ gekostet als seine Methode. Gegen Ende der 30er Jahre trat die Spaltung in der Schule mehr und mehr hervor. Der linke Flügel, die sogenannten Junghegelianer, gaben im Kampf mit pietistischen Orthodoxen und feudalen

Reaktionären ein Stück nach dem andern auf von jener philosophisch vornehmen Zurückhaltung gegenüber den brennenden Tagesfragen, die ihren Lehren bisher staatliche Duldung und sogar Protektion gewährt hatte; nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV., welcher der kirchlichen Orthodoxie und der feudal-absolutistischen Reaktion geneigt war, spitzte sich der Gegensatz in der Hegelschen Schule immer mehr zu. Der Kampf wurde noch mit philosophischen Waffen geführt, aber nicht mehr um abstrakt-philosophische Ziele; es handelte sich direkt um Vernichtung der überlieferten Religion und des bestehenden Staates. Und wenn in den „Deutschen Jahrbüchern" die praktischen Endzwecke noch vorwiegend in philosophischer Verkleidung auftraten, so enthüllte sich die Junghegelsche Schule in der „Rheinischen Zeitung" von 1842 direkt als die Philosophie der aufstrebenden radikalen Bourgeoisie und brauchte das philosophische Deckmäntelchen nur noch zur Täuschung der Zensur. Die Politik war aber damals ein sehr dorniges Gebiet, und so wandte sich der Hauptkampf gegen die Religion. Dies war ja, namentlich seit 1840, indirekt auch ein politischer Kampf. Den ersten Anstoß dazu hatte Strauß' „Leben Jesu" 1835 gegeben. Der hierin entwickelten Theorie der evangelischen Mythenbildung trat später Bruno Bauer mit dem Nachweis gegenüber, daß eine ganze Reihe evangelischer Erzählungen von den Verfassern fabriziert wurde; . . . und schließlich kam Stirner, der Prophet des heutigen Anarchismus, und übergipfelte das souveräne Selbstbewußtsein durch seinen souveränen „Einzigen". Die Masse der entschiedensten Junghegelianer wurden durch die praktischen Notwendigkeiten ihres Kampfes gegen die positive Religion auf den englisch-französischen Materialismus zurückgedrängt. Und hier kamen sie in Konflikt mit ihrem Schulsystem. Während der Materialismus die Natur als das einzig Wirkliche auffaßt, stellt diese im Hegelschen System nur die „Entäußerung" der absoluten Idee vor, gleichsam eine Degradation der Idee; unter allen Umständen ist hier das Denken und sein Gedankenprodukt, die Idee, das Ursprüngliche, die Natur das Abgeleitete, das nur durch die Herablassung der Idee überhaupt existiert. Und in diesem Widerspruch trieb man sich herum, so gut und so schlecht es gehen wollte (Engels).

Auf kirchlicher Seite war man im ganzen bestrebt gewesen, zwischen Rechtgläubigkeit und freier Vernunftüberzeugung keinen Gegensatz zu sehen. Pietismus und Rationalismus hatten den Sinn für bekenntnismäßiges Christentum abgestumpft. Schleiermacher hatte diesen modus vivendi erleichtert und ihm eine dauerhafte Form geben wollen, wenn er das Gefühl als die eigene Domäne der Religion erklärte. Erst als die Reaktion mit Hengstenbergs „Credo quia absurdum" als Parole und dem weltlichen Arm als Waffe ihr Werk begann, trat die Spaltung in der Hegelschen Schule ein: An der Frage, ob die Form oder der Inhalt das Wesentliche der Religion sei, ein Punkt, über den sich Hegel selbst nicht hinreichend deutlich ausgesprochen hatte, schieden sich die Geister, und hier tritt nun auch Ludwig Feuerbach als einer der hauptsächlichsten, selbständigsten Vertreter der radikalen „Hegelschen Linken" auf den Plan.[4])

Wenn wir vorhin in der Schilderung von Leibnizens Charakter den Willen zum System hervorhoben, mit einem gerechten Abwägen und milden Versöhnen zwischen abweichenden Meinungen, so tritt uns in Ludwig Feuerbach eine Kampfnatur entgegen, die allein im Streben nach der von ihr erkannten Wahrheit, ohne Rücksicht auf die Umwelt und ihre äußere Lage, ihre Bestimmung zu erfüllen glaubt. „Ich gehöre zu den Menschen, welche eine fruchtbare Einseitigkeit bei weitem einer unfruchtbaren nichtsnutzigen Vielseitigkeit und Vielschreiberei vorziehen; zu den Menschen, welche ihr ganzes Leben hindurch nur e i n e n Zweck im Auge haben und auf diesen alles konzentrieren, welche zwar sehr viel und sehr vieles studieren und immerfort lernen, aber nur eines lehren, nur über eines schreiben, in der Ueberzeugung, daß nur diese Einheit die notwendige Bedingung ist, etwas zu erschöpfen und in der Welt durchzusetzen." (W. VIII, 6 f.) Aber wer nicht, wenn auch unabsichtlich, beleidigen und verletzen will, dem fehlt alle Energie, alle Tatkraft; denn man kann keinen Fuß bewegen, ohne Wesen zu zertreten, keinen Tropfen Wasser genießen, ohne Infusorien zu verschlucken (W. VIII, 10). Was war denn nun dieses Ziel, das er erstrebte, der

[4]) Ich habe das Zeitalter Feuerbachs lediglich an Hand von Schilderungen von Männern wiedergegeben, die dem ganzen Phänomen der Reaktion im Sinne unseres Philosophen gegenüberstehen.

einzige Zweck, den er im Auge hatte? „Ich will die Natur an mein Herz drücken, vor deren Tiefen der feige Theolog zurückbebt, und mit ihr den Menschen, den ganzen Menschen", so scheibt er als Student an seinen Vater und weist damit auf den Leitstern seines ganzen künftigen Wirkens. In seiner Opposition gegen die damals herrschende Theologie nimmt er sich vor, die kunstvoll zusammengehaltene Konkordanz zwischen Vernunft- und Glaubenswahrheiten zu zerstören, und stellt sich damit in Gegensatz zu der damals herrschenden Hegelschen Philosophie, der absoluten Philosophie, die in ihrer Einheit mit der protestantischen Dogmatik der Unionskirche zur letzten Erkenntnis vorgedrungen zu sein glaubte. „Keine Religion — ist meine Religion; keine Philosophie meine Philosophie" (W. II, 391). Das war wohl die deutlichste Kampfansage, die er der damaligen Zeit hat machen können, als jede Philosophie, wo nicht das Sein durch das Nichtsein gesetzt und das Positive aus der Negation gewonnen wurde, in offiziellen Erlassen als „seicht und oberflächlich" bezeichnet wurde.

Gleich sein Erstlingswerk, anonym erschienen, hatte ihm den Weg zur öffentlichen akademischen Tätigkeit für immer verschlossen. Und er war doch Hegelianer gewesen, ganz zu schweigen von seinen theologischen Studien in Heidelberg! Ludwig Feuerbach gehört zu jenen Denkern, deren Entwicklung sich nicht in ruhigen Bahnen vollzieht, sondern in oft schmerzvollen Geisteskämpfen hat er, was ihm früher teuer war, von der Wahrheit gezwungen, verwerfen müssen. „Die Universität Berlin betrat ich in einem höchst zerrissenen, unglücklichen Zustande; ich fühlte bereits in mir die Zwietracht zwischen Philosophie und Theologie; die Notwendigkeit, daß man entweder die Philosophie der Theologie oder die Theologie der Philosophie aufopfern müsse. Ich entschied mich für die Philosophie." (Bolin, S. 12.) Er selbst hat auch aus der klaffenden Differenz zwischen seinen früheren Standpunkten kein Hehl gemacht und sich im Vorwort zu seiner Gesamtausgabe unumwunden darüber ausgesprochen. Nur das Wahre, Große, das Klassische ist würdig gedacht zu werden; das Unklassische gehört vor das Forum der Satire oder der Komik. (Wes. d. Christent., Vorw. zur 1. Aufl.)

Eine in Bezug auf Aeußerlichkeiten zurückhaltende Natur, hat er es verschmäht, irgendeiner Moderichtung seiner Zeit

zu folgen, ja, er ging sogar so weit, seine bürgerliche Existenz über sein Wahrheitsstreben zu vernachlässigen. „Der bürgerliche Tod ist allein der Preis, um den Du Dir jetzt die Unsterblichkeit des Geistes erwerben kannst." Und so hat er sich denn von jeder öffentlichen Tätigkeit zurückgezogen, nachdem er sich mehrmals erfolglos um eine Professur bemüht hatte. Unpraktisch und in den Geschäften des täglichen und politischen Lebens unerfahren, hatte er Zeit seines Lebens ein Bedürfnis nach Einsamkeit und Zurückgezogenheit von dem an tausend Rücksichten und Wahrheitsopfer geknüpften Weltgetriebe. So schreibt er an seine Braut: „Wie im Leben, so möchte ich auch in der Literatur einsam, still verborgen meine Straße wandeln, unbekümmert, was die Menge von mir denkt . . . Die Gemeinheit der Welt offenbart sich nicht weniger in ihrem Tadel als ihrem Lobe. Denn unmittelbar herrscht nicht die Wahrheit, sondern die Meinung der Welt . . . Ich für mich setze meinen Stolz darein, nichts zu sein: ich habe keinen andern Trieb als das, was ich als wahr erkenne, auszusprechen, unbekümmert um die Welt. Die Welt ist gegenwärtig zu erbärmlich. Um sich mit ihr zu halten, muß man jetzt opfern, was dem Menschen allein seinen wahren Wert gibt." (Nachl. I, 258 ff., 265.) So hat er denn auch an den politischen Ereignissen und Bewegungen seiner Zeit nur sehr geringen oder gar keinen aktiven Anteil genommen, obwohl er mehrere Anläufe dazu machte; er trug sich in den 30er Jahren mit der Absicht, in die Redaktion einer politischen Zeitung einzutreten, bereute es jedoch später nicht, sich diesen Plan aus dem Sinn geschlagen zu haben. Die Bewegung von 1848 brachte ihm als öffentliche Tätigkeit lediglich eine Einladung Heidelberger Studenten zu religionsphilosophischen Vorlesungen. Es war ihm versagt gewesen, die Zeichen der Zeit zu deuten und die geschichtliche Bewegung durch seine Persönlichkeit zu beeinflussen. Es fordert dies ein Mitleben und Mitfühlen der Bestrebungen und Ereignisse und einen weltvertrauten Blick. Und dieser fehlte dem Vereinsamten, zumal bei sorgenvollem Dasein. Die Einsamkeit war ihm unerläßliche Bedingung zur Arbeit überhaupt; er mußte um so mehr daran festhalten, weil er schwer, d. h. langsam arbeitete, denn „Du weißt, daß noch nie eine Wahrheit mit Dekorationen auf die Welt gekommen, nie im Glanze eines Thrones unter Pauken und Trompeten, sondern stets im Dunkel der Verborgenheit unter Tränen und

Seufzern geboren worden ist." (Wes. d. Christent., Vorw. z. 2. Aufl.) Seine verschlossene, zurückgezogene, ernste Natur ging nur sehr schwer vom Innern zum Aeußern über. Vom Denken zum Schreiben hieß bei ihm „vom Gaul auf den Esel kommen". Statt eines Wirkens in der Oeffentlichkeit war ihm der Umgang mit der Natur lebhaftes Bedürfnis und seine Liebe zu ihr hatte ebenso einen ästhetischen wie einen wissenschaftlichen Grund. Dieser Umgang verlieh ihm auch ein Gefühl innerer Befriedigung und erhielt ihn frisch und gesund. Trotz mancher schweren Enttäuschungen, trotz nicht unbedeutender Schicksalsschläge, wie sie die Vertreibung von Bruckberg für den welt- und menschenfremden Mann gewesen war, hat er sich immer einen zukunftsfrohen Optimismus bewahrt. Ein Zug, der meines Erachtens nicht genügend gewürdigt ist*) und doch einen wesentlichen Bestandteil seiner Weltanschauung bildet. Die meisten seiner Schriften atmen eine lebensfreudige Weltbejahung. „Wenn wir ein besseres Leben mit vereinten Kräften wollen, so werden wir es auch schaffen, so werden wir wenigstens die krassen, himmelschreienden, herzzerreißenden Ungerechtigkeiten und Uebelstände, an denen bisher die Menschheit litt, beseitigen" (W. VIII, 359).

Ludwig Feuerbach interessierte jede Lebenssphäre, jede Individualität, sie mochte noch so bescheiden und einfach sein. Persönlich scheint er von großer Liebenswürdigkeit gewesen zu sein, wie sein Briefwechsel mit einfachen Leuten bezeugt. Abends ging er in die Schenke und unterhielt sich mit Bauern und Arbeitern über Zeitfragen. Einer solchen Natur wie dem Salzburger Gastwirt und Bauernphilosophen Deubler glaubt er sich seelenverwandt und tritt mit ihm in den freundschaftlichsten Verkehr und Briefwechsel. Er muß auch ein inniges Familienleben zu schätzen gewußt haben. Seine Gattin schrieb von ihm nach mehr als dreißigjähriger Ehe (an C. Beyer): „Wenn ich von dem Eindruck sprechen soll, den Feuerbachs Erscheinung und sein langjähriger Umgang auf mich gemacht hat, so kann ich es nicht anders ausdrücken, als er erschien mir höher als die andern Sterblichen — er war ein Gott."

---

*) Am klarsten geht wohl Windelband auf Feuerbachs Optimismus ein (Lehrb. d. Gesch. d. Philos. S. 558) und stellt ihn in Zusammenhang mit seinen ethischen Theorien.

So finden sich in Feuerbachs Charakter die verschiedensten Wesenszüge vereinigt. Einerseits der höchste Schaffensdrang, der reformatorisch die Welt umgestalten möchte, so daß man in seinem Uebereifer, in dem er oft übers Ziel hinausschießt, ein Zeichen von verhaltener Kraft erkennen kann. Und anderseits eine Unbeholfenheit, ein Mangel an praktischer Gewandtheit bei diesem Manne, der nicht einmal in den einfachsten Angelegenheiten des täglichen Lebens selbständig handeln konnte, der nach der Bruckberger Katastrophe über den Sinn des Geschehens nachdenkt und sich in Anklagen gegen sich und sein Geschick ergeht, statt mit Hand anzulegen zu einem Wiederaufbau seiner zerrütteten Lebensverhältnisse (Bolin, S. 164). Seine an Hegelscher Logik geschulte Verstandesschärfe neben einer die Sinnlichkeit und das Gefühl betonenden Naturmystik. Seine Opposition und sein Kampf gegen Gott und die Welt neben fast rührenden Zügen von Freundesliebe und verwandtschaftlicher Anhänglichkeit. Ludwig Feuerbach war ein Mann, in dessen Seele ein Zwiespalt von Hause aus hineingelegt war und dessen Lebensbestimmung darin bestand, diesen Zwiespalt durchzukämpfen. Nicht wie andere Denker, eine geistige Position zu finden, zu ergreifen und sie, womöglich nach logischem Schema, auf die Totalität des menschlichen Geisteslebens auszuweiten, sondern in schweren inneren Kämpfen einen Standpunkt nach dem andern zu besetzen, aufzugeben, und schließlich, vergessen von der Mitwelt, unverstanden und vereinsamt, in armseligen Verhältnissen seinen Geist auszuhauchen, das war das Schicksal Ludwig Feuerbachs.

III. Kritischer Vergleich.

Wie ganz anders mutet dagegen die Erscheinung des Hannoverschen Philosophen an! Leibnizens Schriften stehen da als Begleitung eines handelnden und strebenden Lebens. Philosophiert er, so schließt er sich nicht von der Welt ab, sondern auf Reisen, Spaziergängen, in vornehmer Hofgesellschaft kommen ihm seine Gedanken, während sich Ludwig Feuerbach in die Stille eines Walddörfchens zurückzieht und sich, vor seiner Zeit flüchtend, lebendig begräbt, um in der Einsamkeit, in langsamer und schwerer Gedankenarbeit über der

Materie, die er einmal ergriffen hat, zu sitzen und „wie eine Henne über ihren Eiern zu brüten". Der vollkommenste Ausdruck der Lebendigkeit und Beweglichkeit des Weltmannes sind die Briefe Leibnizens. Von allen literarischen Erscheinungen seiner Zeit nimmt er Kenntnis, eignet sich ihren Inhalt an, um sich in schriftlichem Gedankenaustausch mit Gleichgesinnten und Hochgestellten zu vervollkommnen und sein Wissen zu erweitern. Bei aller Beweglichkeit seines Innern lag jedoch etwas Unbewegliches und Kaltes in seiner Haltung. Einer augenscheinlich tief eingewurzelten Neigung seiner Natur folgend, wählte er solche Stellungen im Leben, in denen er verhältnismäßig unbelästigt war, wo er die Tätigkeit seiner Umgebung beobachten und damit sympathisieren konnte, ohne gezwungen zu sein, selbst eine Hauptrolle dabei zu spielen (Merz). Im Gegensatz dazu steht der gefühlsstarke Ton in den Briefen Feuerbachs. Nur wirklich treue Gesinnungsgenossen läßt er seiner Korrespondenz teilhaftig werden, denen er sich dann aber ganz offenbart. Mit gefühlvollem und beweglichem Herzen schildert er ihnen seine Lage und erwartet von ihnen Teilnahme an seinem Schicksal. Ueber Leibniz urteilte er: „Leibniz hält es überall mit beiden Parteien, und eben damit befriedigte er keine. Er wollte niemand beleidigen, niemand selbst verletzen; seine Philosophie ist eine Philosophie diplomatischer Galanterie" (W. VIII, 10). Aus Leibnizens Schriften leuchtet eine innere Selbstbefriedigung über sich und sein Leben hervor; Feuerbach klagt sich an, daß er zum Schriftsteller geworden sei, wo er doch einen anderen Beruf nicht ergreifen konnte und wollte. Leibniz weiß fast immer gute Miene zum bösen Spiel zu machen, läßt sich auch durch fehlgeschlagene Unternehmungen (Vereinigung der Kirchen, politische Pläne Ludwigs XIV.) nicht entmutigen. Ludwig Feuerbach macht sich Vorwürfe, bei dem Bruckberger Unternehmen zu — gutmütig gewesen zu sein; „es ist ein großer Fehler von mir, daß ich so schonend, so rücksichtsvoll gegen andere bin, daß es mir wehe tut, anderen wehe zu tun" (Bolin, S. 163).

Wenn man einen vergleichenden Blick auf den bei beiden Denkern hervorgehobenen Optimismus wirft, so bemerkt man bei Leibniz volle Diesseitig- und Gegenwärtigkeit, sozusagen ein in den Dingen immanenter Optimismus. Schon die bloße Wirklichkeit dieser Welt ist für ihn der schlagendste Beweis für ihre Vollkommenheit. Für Feuerbach ist dagegen die

höchste Vollkommenheit nicht ausschließliches Kennzeichen der gegenwärtigen Welt, sondern sein Optimismus trägt einen mehr evolutionistischen Charakter. „Gibt es nicht Erscheinungen in der Natur, wo einem wirklich Herz und Verstand stillsteht, vorausgesetzt, daß man Verstand und Herz hat; wo alles aufhört, was sich sonst in uns zugunsten des Lebens regt und bewegt; wo das buddhistische Nichtsein als das einzig Wahre und Wünschenswerte erscheint?" (W. X, 252.) Und was nennt er als Heilmittel gegen die Uebel der gegenwärtigen Welt? Nicht ein Gott, der die Leiden des Diesseits mit der Hoffnung auf ein besseres Jenseits aufhebt, nicht eine Ideenwelt, in der der wahre Sinn des Lebens verankert ist, sondern er nennt den farblosen Begriff der Zeit. „Was die Zeit mit sich bringt zu unserm Schrecken und Leidwesen, das versenkt sie auch wieder zu ihrem Troste und Heile in ihren Wellen" (W. X, 255). Ueber die Leiden seines eigenen Daseins, über seine Verkennung und Mißachtung von Seiten der Mitwelt tröstet er sich mit der Ueberzeugung, daß seine „Zeit noch kommen wird. Also nur Geduld". Denn er hatte sich ja während seines ganzen Lebens mit seiner Mitwelt im Zwiespalt befunden, mit Ausnahme einer kurzen Periode, die F. Engels in seinem Buche über Ludwig Feuerbach schildert.[6]) Mit dem Jahre 1850 beginnt die Zeit, wo Feuerbach von der Menge vergessen wird. Keine Zeitschrift brachte von ihm Besprechungen aus der Tagesliteratur, nur in die Vergangenheit und Zukunft blickte sein Auge. Bei Leibniz haben wir dagegen eine volle Anpassung an die Strömungen seiner Zeit, zwar auch Widerspruch zu den Geisteserzeugnissen der Vergangenheit und der Zeitgenossen, aber daneben Fortbildung, Vervollkommnung mit möglichst vielseitiger Benutzung des Gegebenen und Ueberlieferten.

---

[6]) „Man muss die befreiende Wirkung dieses Buches selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein: wir waren alle momentan Feuerbachianer. Wie enthusiastisch Marx die neue Auffassung begrüßte und wie sehr er — trotz aller kritischen Vorbehalte — von ihr beeinflußt wurde, kann man in der „Heiligen Familie" lesen." (S. 11.)

B. Die ethischen Lehren der Philosophen.

I. Allgemeine Grundlegung.

Ich habe versucht, zwei Typen aus der Geschichte der deutschen Philosophie gegenüberzustellen und zu vergleichen, zwei Persönlichkeiten in ihrer Lebensgestaltung zu betrachten, die es unternommen haben, im Zusammenhang mit ihren übrigen Denkergebnissen und aus ihrer Stellung zur Welt heraus die Normen für eine allgemeine Sittenlehre aufzustellen. Theorien lassen sich beweisen und widerlegen, dasjenige aber, woraus der einzelne Denker seine Theorien geschöpft hat, sein Leben und sein Charakter, das ist das irreducible X, der Ursprung seines Denkens und Handelns, der einfach als Tatsache hinzunehmen ist. „Die Weltanschauungen, die aus den Zeitstimmungen der Menschheit hervorwachsen als die Blüten des allgemeinen Kulturprozesses, sind nicht sowohl Gedanken als Rhythmen des Denkens, nicht Theorien, sondern von Wertgefühlen durchtränkte Anschauungsweisen, über die man wohl streiten, die man durch Gründe empfehlen und bekämpfen, aber nicht durch zwingende Beweise befestigen und umstürzen kann“ (Falckenberg).

In diesem letzten, theoretisch unerfaßbaren Wesen der Persönlichkeiten der Philosophen ruht auch der Kern ihrer Sittenlehre, der seinerseits wieder ihrer ausgeführten Ethik zugrunde liegt. Dem Menschen und Denker liegt aber nicht nur daran, ein Verhältnis zu den Außendingen und Mitmenschen zu suchen, sondern es stellt sich bald ein spontanes und unwillkürliches Reflektieren über seine Stellung zur Welt als Ganzem ein: Der Philosoph bringt seine Anthropologie mit der Metaphysik in Einklang, und er wird nicht nur mit ihr Verbindung suchen, sondern in der Metaphysik die Ethik begründen. Denn der Mensch lebt nicht nur unter Menschen, er lebt im All; er lebt nicht nur heute und morgen, sondern er hat auch ein Verhältnis zur Ewigkeit. „Es läßt sich doch nicht leugnen, daß dieser Gedanke, das Höchste, was dem Menschen

in Bezug auf die Vollendung seines eigenen Wesens zu ahnen vergönnt ist, in dem geheimnisvollen Weltgrunde persönliches Sein annehmen zu lassen, einen verführerischen Reiz ausübt, welchem in vielen Fällen die Spekulation des Denkers ebensowenig zu widerstehen vermag als das Glaubensbedürfnis des gewöhnlichen Bewußtseins“ (Jodl).

Neben den Kulturfaktoren, welche die gegebene Welt in geistiger Beziehung ausbilden und vollenden, wozu auch die Moral gehört, gibt es nun aber eine Tatsache im menschlichen Geistesleben, die zur Kultur eine Sonderstellung einnimmt und speziell mit der Ethik, als der praktischen Wissenschaft vom Menschen, in einem bald sehr engen, bald peinlich abgegrenzten Verhältnis steht: nämlich die Religion. Keiner der Religionsanschauungen fehlen die ethischen Momente gänzlich, und die Motive des religiösen Gefühls liegen denen des sittlichen so nahe, daß eine Scheidung beider kaum möglich ist. Ludwig Feuerbachs sämtliche Schriften haben, wie er es selbst anerkennt, zu ihrem letzten Ziel das religiöse Problem. Zum Verständnis der ethischen Lehren unserer Philosophen wird es daher nötig sein, auch ihre religionsphilosophischen Ansichten mit heranzuziehen.

a) Leibniz.

Bei Leibniz kann von einer ausgebildeten Ethik eigentlich nur mit Vorbehalt gesprochen werden. Ein besonderes systematisches Werk über die Sittenlehre hat er nicht verfaßt. Nur bei gelegentlicher Stellungnahme zu sittlichen Problemen flicht er ethische Erörterungen ein, und da ist es denn erklärlich, daß sich seine Ansichten durchaus nicht immer decken und miteinander in Einklang stehen; ja es ist nicht schwierig, sogar Widersprüche herauszufinden, was übrigens nicht nur für seine ethischen Erörterungen gilt. Eine Einheitlichkeit der Motive zu seinen ethischen Ausführungen liegt nicht vor. Gedanken kehren wieder, werden bei späterer Reflexion oder bei der Verteidigung gegen Angriffe verändert oder anderen Gedankenkomplexen angepaßt. Wenn daher von Ethik die Rede ist, so handelt es sich bei Leibniz nicht um eine systematische Behandlung des Gebietes, sondern es kommen nur Aeußerungen in Betracht, die sich auf Tatsachen oder Gesetze des sittlichen Daseins beziehen. Sobald in seinem täglichen Leben

oder im Briefwechsel ihn interessierende Erscheinungen vorkamen, hat er sie nicht nur erwähnt, sondern auch erörtert und mit seinem übrigen System in Einklang zu bringen gesucht. Selten dagegen geht er direkt auf ethische Untersuchungen ein. Zum Gegenstand besonderer Abhandlungen macht er das Sittliche nicht oft. Von einer Vernachlässigung dieses Punktes kann man aber bei seinen vielseitigen Interessen auch nicht sprechen. Vielmehr finden sich in seinen Werken übriger Art ethische Aeußerungen häufig und in großer Zahl eingestreut. Man hat sogar bei seiner ganzen Philosophie oft den Eindruck, daß der Urheber bei der Ausgestaltung seines Systems unbewußt ethisch orientiert sei. Es fällt nicht schwer, die Grundbegriffe seiner metaphysischen Monadenlehre auch moralphilosophisch aufzufassen: La substance est un être capable d'action. Quod non agit non existit. L'appétit est la tendance d'une perception à une autre. „Alle Monaden sind selbsttätig oder handeln spontan, doch nur die denkenden sind frei" usw.[7]) Man sieht also, daß die Fäden zwischen seinem metaphysisch-theoretischen und seinem ethisch-praktischen Denken hin- und hergehen, und versteht so die enge Verquickung zwischen Denken und Tätigkeit, zwischen Wirklichkeit und Sittlichkeit, die sich durch sein ganzes Schaffen hindurchzieht. Gelegenheit zu moralwissenschaftlichen Untersuchungen geben ihm namentlich seine juristischen Studien; besonders finden sich solche in der Ausgabe von Mollat. In den Nouveaux Essais sur l'entendement humain, die eine Erwiderung auf Lockes Essay concerning human understanding sind, werden auch die von Locke jeweils behandelten ethischen Probleme einer Erörterung unterzogen. Nicht zuletzt bietet seine Théodicée eine reiche Ausbeute an ethischen Mitteilungen; außerdem finden sich solche namentlich in der Ausgabe von Foucher de Careil (Réflexions sur l'art de connaître les hommes. — Résumé de la Consolation de Boèce. — Discours sur la Générosité).

---

[7]) Vgl. Lotzes „teleologischen Idealismus": Bewegung und Entwicklung in der Welt gibt es nur, weil die Substanz der Welt, das Gute, „nur in Bewegung, Uebergang und Entfaltung das ist, was sie ist und sein soll"; ferner die Kulturphilosophie Windelbands und Rickerts: „Der Begriff des Wirklichen stellt sich schließlich als ein Wertbegriff dar"; endlich die ausschließlich ethisch fundierte Philosophie Nietzsches.

In der Literatur über die Grundlagen der Leibnizschen Ethik gibt es mehrere Auffassungen, die sich zum Teil schroff gegensätzlich gegenüberstehen. Eine, welche die Ethik in seiner Metaphysik immanent enthalten sein läßt, vor allem vertreten von Cassirer. Demgegenüber steht die Meinung, die Leibnizens Ethik auf die Religion als das höchste Ziel aller Wissenschaft zurückführt, wie bei Pichler. Eine ähnliche Anschauung von Leibnizens Ethik bekundet, wenn auch von ganz anderer Seite kommend, Ludwig Feuerbach, wenn er in seinem Leibnizwerk (Abschn. 18) sagt: „Er vermischt mit seinen philosophischen Gedanken die anthropomorphistischen Vorstellungen der Theologie“ (W. IV, 137).

Ich möchte kurz auf die entgegengesetzten Meinungen dieser beiden Forscher eingehen. Der Neukantianer Cassirer faßt das ganze Leibnizsche System so auf, als ob es von einem idealistischen Einheitsgedanken beherrscht sei. Die Frage nach der Begründung der Ethik steht daher für Leibniz von Anfang an auf einer Linie mit dem Problem unserer Vernunfterkenntnisse überhaupt. Die Wissenschaft vom Sittlichen gehört zur Zahl der Erkenntnisse, die nicht von Erfahrungen, sondern von Definitionen, nicht von den Sinnen, sondern von Vernunftgründen abhängen. Es kommt Leibniz weniger auf die Tatsächlichkeit als auf die Geltung sittlicher Erkenntnisse an. Wie die Plantonische Welt der Ideen unabhängig von den *πράγματα* dasteht, fest und unabänderlich, so soll die Wahrheit des Sittlichen bestehen bleiben, selbst wenn es keine Menschen und Dinge gibt, in der sie zur Anwendung gelangt. „Da nämlich die Gerechtigkeit in einer gewissen Uebereinstimmung und Proportion besteht, so läßt sich ihr Sinn unabhängig von der Tatsache festhalten, ob es jemand gibt, der sie ausübt, oder gegen den sie ausgeübt wird; sowie die Verhältnisse der Zahlen selbst dann wahr blieben, wenn keine wirklichen Dinge vorhanden wären, die gezählt werden, und kein Mensch, der sie zählt“ (Mollat, S. 22). Dieser Ausdruck bezeichnet scharf und treffend die Abweisung jeder anthropologischen Herleitung der Sittlichkeit. Leibniz stellt so die Selbständigkeit und Geltung der notwendigen Wahrheiten gegenüber der empirischen Welt her.

Aber auch von der Theologie ist seine Sittenlehre unabhängig. Denn sein Gott ist nicht schlechthin maßgebender, souveräner Wille, sondern wird seinerseits von den ewigen

Vernunftwahrheiten beherrscht. Seine Théodicée, die zwar kein philosophisches Systemwerk, sondern mit Rücksicht auf theologische Zeitfragen entstanden ist, wird zur Logodicée: Die Vernunft gilt als letzte Einheitsinstanz, der durch kein angebliches Wissen aus übernatürlicher Vermittlung und Offenbarung widersprochen werden darf. „Si vero, quemadmodum mea sententia est, essentiae rerum non a Dei arbitrio sed essentia eius pendent, manifestum est ipsam boni atque justi ideam non a Dei arbitrio pendere, quamquam rerum bonarum atque perfectarum creatio a Dei arbitrio sit profecta, neque enim essentiae sed res creantur“ (b. Cassirer, S. 429). Die idea justi et boni wird also der essentia Dei nicht sub-, sondern koordiniert. „Le droit universel est le même pour Dieu et pour les Hommes“ (Théod. I, 35). Damit ist die Autonomie der Moral behauptet. Der Wert der verschiedenen Religionen wird an ihrer Bedeutung für die Moral gemessen. Cassirer leitet sodann die Fundamentalbegriffe der Leibnizschen Ethik „Vollkommenheit“, „Glückseligkeit“, „Persönlichkeit“ aus seinem Gesamtsystem, namentlich der prästabilierten Harmonie, ab. In dem philosophischen Einheitsgedanken treffen sich alle modernen Richtungen geistigen Interesses, die Wissenschaft wie die Ethik, die Geschichte wie die Kunst. Diese Harmonie bezeichnete für sein Denken die letzte Antwort.

Ganz anders ist die Ansicht Pichlers, der zwar weniger streng systematisch vorgeht, statt dessen aber fast nur mit Zitaten aus Leibnizens Schriften arbeitet. Wenn je ein anderer, so hat sich Leibniz mit höchster Anspannung seines Geistes auf die Befestigung der größten Geheimnisse des Glaubens verlegt. Leibniz ist einer der größten Theologen aller Zeiten gewesen. „In der Erkenntnis und Verherrlichung des Werkes der höchsten Weisheit besteht der höchste Gewinn unserer Studien, ja unseres ganzen Lebens; denn dazu sind wir geschaffen, die göttliche Weisheit zu lieben und zu ehren“ (Du. V, 77). „Aller Ethik und Politik Zweck“, sagt Leibniz, „soll dieser sein, was aber am wenigsten beachtet zu werden pflegt, wie andere dahin zu bringen, daß sie zu unserer und auch ihrer Erkenntnis, Liebe und Glückseligkeit bestens arbeiten, mithin die Ehre Gottes vergrößern mögen“ (Von dem höchsten Gute, Guhrauer II, 39). Leibniz ist ein durchaus religiöser Mann gewesen, der in all seinem Denken und Handeln von den Grundsätzen des Christentums bestimmt ge-

wesen ist; denn er selbst bezeichnet die Religiosität nicht nur als höchsten Zweck der Wissenschaft, sondern nach dem christlichen Gebote, daß nur ein reines Herz Gott schauen könne („On ne saurait avoir une idée passable de la bonté que lorsqu'on est passablement bon", Du. V, 55), zugleich als wesentliches Mittel zur Entfaltung des menschlichen Geistes. Leibniz gehört nicht zu den gedankenarmen orthodoxen Theologen, sondern seine Theologie ist das Erzeugnis eines originalen Geistes.

In der Interpretation Cassirers spiegelt sich die Ansicht des Vertreters der Marburger Schule wieder. Leibniz gilt ihm als ein Vorläufer Kants, der als ein wesentliches Glied in der Transzendentalphilosophie das immer klarere Zutagetreten des kritischen Problems gefördert hat: wie bei Kant löst sich auch bei ihm die Religion in Moralität auf; die Moralität ihrerseits reiht sich in das erkenntnistheoretisch erfaßbare logische System.[8])

Pichler dagegen nimmt sich vor, Leibniz nicht als den Vertreter eines Systems darzustellen; nicht mit vorgefaßter Meinung will er ihm entgegentreten, sondern Leibniz allein redet bei ihm, er will sein Denken möglichst objektiv und unbefangen wiedergeben. Nicht von der Metaphysik, nicht von der Logik ist er bestimmt, sondern allein seine Religiosität weist uns auf den tiefsten Kern seines Denkens hin. Daß dann natürlich auch seine Ethik religiös-christlich orientiert sein wird, bedarf keiner weiteren Darlegung.

Welche Ansicht ist denn nun die richtige, die des Neukantianers oder die des für eine deutsche Nationalkirche wirkenden Theologen? Beide Forscher belegen ihre Meinungen mit Zitaten aus Leibnizens Schriften, und beide können sich in der Tat mit Recht auf Leibniz berufen. Wir wollen nun zunächst versuchen, zu prüfen, 1. wie weit Leibniz der systematische Denker ist, als den ihn Cassirer als Schöpfer seines Systems darstellt, 2. wie es mit seiner von Pichler so stark hervorgehobenen Christlichkeit steht.

---

[8]) Auch Boutroux lässt Leibnizens praktische Philosophie (Moral, Recht, Religion) von seiner Metaphysik abhängen: On peut sous le nom de philosophie pratique grouper trois doctrines, qui dépendent plus ou moins étroitement de sa métaphysique. Aehnlich Piat und Segond in ihren Bearbeitungen der „Monadologie".

Ich habe vorhin bei der Charakterisierung Leibnizens seinen Willen zum System hervorgehoben (S. 13). Es ist offenkundig sein Bestreben, die Totalität seiner Gedanken widerspruchsfrei und logisch unanfechtbar zur Darstellung zu bringen, und aufs nachdrücklichste wendet er sich gegen etwa in dieser Hinsicht erfolgende Angriffe. Namentlich in seinen Kontroversen wegen seines „Neuen Systems" sucht er die Ergebnisse seines Denkens als durchaus folgerichtig und logisch nachzuweisen. Denn Leibniz war der erste, der erkannte, daß die immer wiederkehrende Schwierigkeit in der Philosophie darin besteht, in scheinbaren Widersprüchen Einheit, bei anscheinend entgegengesetzten Theorien Harmonie zu finden.

Oben wurde versucht darzulegen, daß die Philosophie und die Ethik insbesondere als Ausdruck einer Persönlichkeit gelten darf. Persönlichkeiten, geistige Veranlagungen, das Leben selbst, alles das sind Größen, die sich logisch überhaupt nicht bestimmen lassen. Die logisch bestimmte Wissenschaft ist vielmehr ein Rahmen — um mit Bergson zu reden —, in den das ewig fließende, kontinuierliche Sein erstarrt hineingebannt ist. Und nun ein Mann wie Leibniz, der wie nur einer im Leben gestanden, die verschiedensten Bildungselemente in sich aufgenommen, in die einzige Großartigkeit seines Gesichtskreises die mannigfaltigsten Interessen aufgenommen und verarbeitet hat! Schon aus seinem Charakter folgt, daß nicht logische Bestimmtheit für sein wissenschaftliches Arbeiten maßgebend war, sondern viel eher die Bedürfnisse des praktischen Lebens, denn alle seine wissenschaftlichen Arbeiten sind aus den Bedürfnissen der Praxis heraus geboren. Und nur insofern diese für ein ersprießliches und vernünftiges Wirken Konsequenz erfordern, läßt sich Leibniz, vereint mit einem tiefen Wissensdrange, eine logische Begründung angelegen sein. Zunächst steht aber für ihn die Anwendung für das Leben im Vordergrunde. Daß es ihm dann gelingt, die praktischen Forderungen mit den Ergebnissen seines Denkens zu vereinbaren, das ist eben das Große seiner Leistung. Ein typisches Beispiel, wie sehr er von der Praxis bestimmt ist und, wenn es sein muß, die Forderungen strenger Konsequenz in den Hintergrund stellt, ist seine Freiheitslehre, auf die ich noch ausführlicher zurückkommen werde.

Leibniz hat sich in diesem Sinne an das schwierige Problem des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen herangewagt. Um das Resultat vorwegzunehmen: Seine Versuche zwischen solchen heterogenen Elementen wie Wissenschaft und Religion eine Einheit zu stiften, muten uns heute als undurchführbar, gekünstelt an, so daß sie das wahre Geistesleben verkümmern müssen. Er hat dies auch selbst erfahren bei seinem Unionsunternehmen, daß es nicht möglich sei, Gefühlsmomente und Glaubenstatsachen durch Verstandesüberlegungen in den Hintergrund zu stellen. Die vielgerühmte Harmonie zwischen Glauben und Wissen (La vraie foi est fondée en raison. Mollat, S. 51) besteht darin, daß bei Leibniz dem Glauben die Sätze der natürlichen Theologie als wesentlicher Inhalt untergeschoben werden, was mit einer Zerstörung seines Wesens gleichbedeutend ist.[9]) Die Forderung, die Vernunft als Kontrollinstanz in Angelegenheiten der religiösen Ueberzeugung walten zu lassen, ist für ihn unerläßlich, wie folgender Ausspruch zeigt: „De vouloir renoncer à la raison en matière de la religion est auprès de moi une marque presque certaine ou d'un entêtement approchant de l'enthousiasme ou, qui pis est, d'une hypocrisie“ (b. Cassirer, S. 475). Die Dogmen hat Leibniz anerkannt nicht aus religiöser Ueberzeugung, sondern wie Hobbes und Erasmus wollte er vermeiden, daß es Lärm gebe.

Es liegt offen zutage, daß in dem, was Leibniz das Christentum nannte, dem Christentum sehr wesentliche Züge fehlten. Sein Optimismus ließ keinen Raum für die christliche Beurteilung der Sünde; seine Diesseitigkeit war nicht mit dem Zug von Weltverneinung in Einklang zu bringen, der zum

[9]) Vgl. F. X. Kiefl, Der Friedensplan des Leibniz zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen. Paderborn 1903. „Er wollte eine Vereinigung der christlichen Konfessionen unter stillschweigender Preisgabe der Offenbarung, und dies ist der tiefste Grund dafür, warum sein Plan keine der streitenden Parteien befriedigen konnte und, sofern er beide befriedigen wollte, das Brandmal des Sophisma trägt.“ Aus diesem Grunde sei Pichlers Unternehmen verfehlt, den Glauben an eine übernatürliche Offenbarung im allgemeinen wie an die einzelnen Wahrheiten derselben in den Prinzipien seines ganzen Systems zu begründen. Vgl. ferner von evangelischer Seite: Dieckhoff, Leibniz' Stellung zur Offenbarung. Rektoratsrede Rostock 1888. „Die Harmonie, in welche Leibniz die natürliche Theologie und den Glauben zueinander zu setzen suchte, war eine innerlich unmögliche und unhaltbare.“

Christentum gehört. Dazu kommt die gänzliche Vernachlässigung des Erlösungsgedankens. Wofür er selbst keine Empfindung hatte, das sah er auch im Christentume nicht. Denn ein wirklich historisches Verständnis desselben fehlte ihm völlig. —

Ich will nun versuchen, die Grundlagen der Leibnizschen Ethik darzustellen, ohne in ihm den Vertreter einer bestimmten Richtung zu sehen, sondern rein auf Grund seiner Persönlichkeit und seiner historischen Stellung. Die Verschiedenheit seiner Interessen, der zeitliche Wandel seiner Eindrücke und Anregungen haben seiner Moralphilosophie ihren Charakter aufgeprägt, nicht das Wertlegen auf logische Konsequenz und folgerichtigen Zusammenhang mit seinem Gesamtsystem.

Die wichtigsten Bestrebungen der vorkantischen Philosophie finden in Leibniz ihren Mittelpunkt. Entweder ablehnend oder aneignend verwertet er die Strömungen der zeitgenössischen Philosophie auch in seiner Ethik. Locke, Hobbes und King bekämpft er wegen ihres Sensualismus, ihres ethischen Nominalismus und ihres theologischen Utilitarismus gerade so wie in Bayle die rationalistische Aufklärung seiner Zeit; in Shaftesbury findet er einen sich selbst nahe verwandten Denker auf englischem Boden. Nicht zu vergessen sind aber Leibnizens theologische Interessen, mit denen er in seinem ganz von Theologie erfüllten Zeitalter Stellung nahm. In der ethischen Spekulation seiner Zeit gab es im wesentlichen drei Hauptformen. Die erste, die, aus der mittelalterlichen Theologie (Duns Scotus) überkommen, in Descartes und Locke ihre philosophischen Vertreter gefunden hatte, zu einer weit verbreiteten Richtung der englischen Theologie geworden war und sich auch auf dem Kontinent ausbreitete. Das Sittliche ist ein Gebot göttlicher Willkür und allein durch seinen Gesetzescharakter bindend. Gegen diese Anschauung kämpft Leibniz mit den schärfsten Gründen (Vgl. Théod. II. §§ 176, 178 und 182). Eine zweite Annahme läßt die metaphysischen Beziehungen des Sittlichen ganz fallen und begnügt sich mit der Ableitung aus der Natur des Menschen. Auch gegen diese Richtung, die im Mittelalter durch Abälard, in der neueren Zeit durch Hobbes und Spinoza vertreten war, wendet sich Leibniz aufs nachdrücklichste (Théod. II, 173: Nous ne nous amuserons pas ici à refuser un sentiment si mauvais et même si inexplicable).

Eine dritte Anschauung führt das Sittliche nicht auf den Willen der Gottheit zurück, sondern erblickt in ihm den notwendigen Ausdruck der ewigen Wesenheit Gottes und behauptet darum die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der sittlichen Normen. Ihr schließt sich Leibniz an und bewahrt trotz der Betonung der Hoheit des Sittlichen, das von aller theokratischen Willkür unabhängig ist, die Fühlung mit der Theologie; dies hervorgehoben zu haben, ist das Berechtigte an der Pichlerschen Auffassung. So entschieden Leibniz die neue Philosophie annimmt und an ihrer Weiterbildung arbeitet, so ist er doch gewillt, an Reformation und Christentum festzuhalten. Daher wird die Versöhnung von Wissen und Glauben zu einem treibenden Gedanken seiner Lebensarbeit. Er hat es aufs lebhafteste empfunden, daß die moderne Philosophie eine gewaltige Umwälzung des Denkens bedeutete („Reformatores“ — „Scholastici“ [Gerh., I, 17]). Insbesondere aber fühlte er, welche Erschütterung des religiösen Glaubens sie herbeiführen mußte. Seine Religionsphilosophie ist in bewußter Weise, ja ausgesprochenermaßen der Versuch, die Religion gegenüber Angriffen, die von der neuen wissenschaftlichen Weltansicht herkommen, zu festigen. In dieser Richtung bewegt er sich denn auch bei der Festlegung seines Gottesbegriffes. Gleich an diesem Kardinalpunkte sehen wir Leibniz in engster Berührung mit seiner Zeit; er gibt sich alle Mühe, keinen Anstoß zu erregen, so daß nicht einmal seine eigene Meinung vor Mißverständnissen sicher bleibt. Aufs innigste vom christlichen Geiste durchdrungen, arbeitet er auch mit den Mitteln der Theologie und fördert die ältesten Argumente aus der mittelalterlichen Spekulation wieder zutage. Eine demonstrative Ethik ist auf der Grundlage der Tatsache möglich, daß die obersten sittlichen Wahrheiten im menschlichen Geiste liegen, wenn auch unentwickelt und verschleiert und ein natürliches Licht oder ein natürliches Gesetz für den Menschen darstellen. Ein Gedanke, der aus den Vorstellungskreisen der Kirchenlehre in den Geist der europäischen Völker eingeführt ist und in der ethischen Spekulation eine ausgebreitete Verwendung gefunden hatte, übte auch auf Leibniz seinen Reiz aus: Der theologische Gottesbegriff. Auch bei ihm machte sich das Bedürfnis der Theodicee, d. h. der Bestätigung des Ideals durch Erkenntnis des Realen bemerkbar. Er steht auch hiermit im Mittelpunkte des zeitgenössischen Denkens

und vereinigt alle Fäden der Diskussion in seiner Hand. Aber er begnügt sich nicht nur mit dem in Wahrheit undurchführbaren Gedanken der Theodicee, sondern er unternimmt es auch, diese Welt als die Schöpfung des Besten unter vielen Möglichkeiten zu erweisen.[10])

Ebenso wie Leibniz diese metaphysischen Fragen nirgends in systematischem Zusammenhange behandelt hat, so hat er sich auch in der Psychologie des Sittlichen nur auf gelegentliche Erörterung einzelner Fragen beschränkt. Eine große Rolle spielt hier der Begriff der alten „Lex naturalis", der unter dem Einfluß der Lockeschen Kritik bei ihm zeitgemäß umgestaltet wird. Angeboren sind uns nicht Vernunfteinsichten, sondern Instinkte, welche die objektiv-reale, d. h. von der bloßen Konvenienz unabhängige Existenz des Sittlichen als eines Grundbestandteiles der menschlichen Natur verbürgen; auf diesen unmittelbaren Regungen beruht der Trieb der Soziabilität, dann aber auch ein gewisses Gefühl für Würde und Schicklichkeit.

Für die spätere Entwicklung, d. h. für die Elemente der Kultur im weitesten Sinne, genügt jedoch diese ursprüngliche Beschaffenheit der Naturanlage nicht, vielmehr müssen Er-

[10]) Georg Jellinek will in seiner Dissertation (Die Weltanschauungen Leibnizens und Schopenhauers. Ihre Gründe und ihre Berechtigung. Eine Studie über Optimismus und Pessimismus. Leipzig 1872.) beweisen, daß der Optimismus die philosophisch allein berechtigte Weltanschauung ist. Demgegenüber steht die Meinung Windelbands, der (Lehrb. d. Gesch. d. Phil. § 46, Abschn. 3) Optimismus und Pessimismus bezeichnet als „gleichmäßig pathologische Erscheinungen. ... Für die Wissenschaft ist diese Frage ebenso unnötig wie unbeantwortbar. Eine philosophische Bedeutung erhält die Kontroverse nur dadurch, daß sie mit der Frage nach der Rationalität oder Irrationalität des Weltgrundes in Beziehung gebracht wird, wie dies von Leibniz in der einen Richtung und von Schopenhauer in der anderen geschehen ist. Aber in beiden Fällen ist es völlig unmöglich gewesen, den hedonistischen Ursprung des Problems durch seine metaphysische Umgestaltung vergessen zu machen." Die Metaphysik ist also auch nach Windelband in dieser grundlegenden Frage nur Ueberbau, nicht Fundament. Und in der Tat: der kühl rechnende Verstand unterscheidet wohl wahr und unwahr, wirklich und nichtwirklich, aber nicht gut und schlecht. Eine Entscheidung der Frage: Optimismus oder Pessimismus? lässt sich also nicht auf dem Boden logischer Demonstration, sondern nur auf dem indisputabler Wertgefühle treffen. Auch dies zur Begründung des Leibnizschen Denkens als Lebensphilosophie.

ziehung, Gewohnheit, Ueberlieferung und vor allem vernünftige Ueberlegung hinzukommen, um die Sittlichkeit zu begründen. Der angeborene Naturtrieb, der durch seine Befriedigung Vergnügen hervorruft, strebt zur Erlangung einzelner Güter. Ein solches leidenschaftliches Handeln richtet sich nur auf die Gegenwart; das wahre Gute liegt aber stets in der Zukunft. Denn das wahre Glück finden wir nur in einem steten Fortschritt von einem niederen Gute zu einem höheren. Fleisch und Geist liegen beim Menschen in einem dauernden Kampfe.

Was in den natürlichen Neigungen und Trieben des Menschen angelegt ist, muß vom Verstande geprüft und auf seine Fähigkeit, ob es wahre und dauernde Freude gewährt, untersucht werden. Das ist aber nicht ein bloßes Verstandesspiel, sondern bedeutet eine der tiefsten Regungen der Menschennatur, das Bedürfnis einer Steigerung und Erhebung unseres persönlichen Seins. Erst ein solcher Zustand kann uns dauernde Freude, d. h. Glückseligkeit gewähren. Leibnizens Ethik kulminiert also im Glückseligkeitsbegriff (félicité).

Eine bezeichnende Zusammenfassung seiner ethischen Gedanken hat Leibniz in folgendem Ausspruch gegeben: „Die Glückseligkeit ist der Stand einer beständigen Freude . . . Die gegenwärtige Freude macht nicht glücklich, wenn kein Bestand dabei ist . . . Vollkommenheit nenne ich alle Erhöhung des Wesens; denn wie die Krankheit gleichsam eine Erniedrigung ist und ein Abfall von der Gesundheit, also ist die Vollkommenheit etwas, so über die Gesundheit steiget, die Gesundheit aber selbst besteht im Mittel und in der Wage und leget den Grund zur Vollkommenheit. Gleichwie nun die Krankheit herkommt von verletzter Wirkung, also erzeiget sich hingegen die Vollkommenheit in der Kraft zu wirken, wie denn alles Wesen in einer gewissen Kraft bestehet, und je höher die Kraft, je höher und freier ist das Wesen . . . Daraus denn folget, daß nichts mehr zur Glückseligkeit diene, als die Erleuchtung des Verstandes und Uebung des Willens, allezeit nach dem Verstande zu wirken und daß solche Erleuchtung sonderlich in Erkenntnis derer Dinge zu suchen, die unsern Verstand immer weiter zu einem höheren Licht bringen können, dieweilen daraus ein immerwährender Fortgang in Vollkommenheit und Freude entspringet . . .“ (Von der Glückseligkeit, Erdm., S. 671 f.)

b) Feuerbach.

Bei Ludwig Feuerbach haben wir es wie bei Leibniz mit der Tatsache zu tun, daß er seine ethischen Anschauungen nirgends zusammenhängend dargestellt hat. Sie sind fast über seine sämtlichen Werke verstreut. Nur im 10. Bande der Bolin-Jodlschen Gesamtausgabe finden sich zusammenhängende Fragmente über die Willensfreiheit und den Glückseligkeitstrieb; auch in dem von Grün herausgegebenen Nachlaß wird seine Moralphilosophie reichlich berücksichtigt.

Bei Feuerbach sind wir bestimmt jeder Anwandlung benommen, seine Ethik etwa in ein System hineinzubringen. Er hat sich selbst oft und deutlich genug hierüber ausgesprochen; seine Schriften tragen den Charakter des Impromptus, und namentlich seine ethischen Ausführungen sind aphoristisch gehalten; er brauchte „vollkommen wolkenlosen Geisteshimmel und olympische Götterstimmung“ zum Schreiben (Gr. II, 155), um dann allerdings den Gegenstand klar, schwungvoll, packend und voll drastischer Anschaulichkeit und Unzweideutigkeit darzustellen. Mein geistiges Wesen, so sagt er, ist kein System, sondern eine Erklärungsweise (W. X., 344). So kommt es ihm nicht darauf an, mit Widersprüchen zu spielen, das zu verwerfen, was ihm früher höchstes Ideal gewesen ist. Mein erster Gedanke war Gott, mein zweiter die Vernunft, mein dritter und letzter der Mensch, in diesen Worten hat er mit vollem Bewußtsein seinen — weniger Entwicklungsgang als — Stellungswechsel bezeichnet. Naturgemäß sind hiernach auch die moralphilosophischen Niederschläge in seinen Werken orientiert. Ludwig Feuerbach war von Hegel ausgegangen, ohne sich um erkenntnistheoretische Erwägungen zu kümmern. In seiner ersten Periode operierte er mit Begriffen der Hegelschen Schule und steht auch mit seiner Ethik auf dem Boden der Philosophie Hegels. Ihm ist der Wille vom Denken abhängig; er läßt der intellektuellen Seite der menschlichen Natur die höchste Wertschätzung zuteil werden. Aus der universalen Vernunft gehen die Fundamentalgefühle menschlicher Sittlichkeit hervor. Die göttliche Einheit der Liebe ist nur im Denken zu finden (Nachl. I, 213). Die intellektuelle Freiheit ist das Prinzip der Willensfreiheit (W. II, 116); Denken ist der ursprünglichste Selbstbefreiungsakt, der Wille ist nicht die Freiheit, er setzt die Vernunft voraus.

In dieser Tonart hören wir ihn reden bis etwa auf das Jahr 1839, in dem sich ein scharfer Einschnitt in seinem philosophischen Werdegang vollzieht. Er konnte nach seiner Abhandlung „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“[11]) von der Realität der Idee nun überhaupt nicht mehr überzeugt sein und warf sich auf einen Glauben an die Realität der Natur und ihre Erkenntnis. Die Folge dieses Umschwunges war bei ihm zunächst, daß ihn seine neue Erkenntnis in einen Rausch versetzte, der jeder nüchternen Definition, jeder theoretischen Zergliederung der ethischen Grundbegriffe ausweicht. Er gebraucht sie fast synonym, wenn er von „Natur“, „Sinnlichkeit“, „Empfindung”, „Gefühl”, „Liebe” spricht (W. II, 297 f., 371 ff.); sie offenbaren ihm die „tiefsten und höchsten Wahrheiten“.

Es kommt nun darauf an, aus diesem gärenden Schaum seiner dogmatischen Metaphysik das Prinzip zu suchen, das für sein Denken bestimmend war; es ist die Gewißheit von der Realität sinnlicher Erkenntnis im Gegensatz zur idealistischen Verflüchtigung der Dinge im Gedanken. Mit erkenntnistheoretischen Reflexionen hat er sich nie abgegeben, sondern die Spekulation über das Absolute ist ihm als unveräußerliches Erbteil in allen Stadien seiner Entwicklung eigen geblieben. Er steuert also geradeswegs auf den letzten Sinn der Welt los; und im Sinne für das Positive, Tatsächliche, die lebendige Wirklichkeit, die „nicht angekränkelt ist von des Gedankens Blässe“, bekundet sich der Grundzug der Feuerbachschen Ethik wie seiner philosophischen Weltansicht überhaupt. Er betrachtete es als seine Hauptaufgabe, das Ideengebäude, das Kant, Schelling, Hegel, überhaupt der deutsche Idealismus aufgerichtet hatte, niederzureißen. Ins Ethische übersetzt heißt das, daß er gegen die Abstraktionen der spekulativen Schule, gegen ihre formale, sich über die Zufälligkeiten des empirischen Daseins zur Strenge des absoluten Sittengesetzes erhebende Ethik zu Felde zieht. Feuerbach bemühte sich, die Sittlichkeit als etwas Naturgewordenes zu begreifen. Er will nicht sittliche Begriffe auf andere von Werturteilen irgendwelcher Art gefärbte Begriffe zurückführen, sondern auf das vom sittlichen Gesichtspunkte aus neutrale Gebiet der Natur. Hier fühlt er sich hingestellt als Rufer im Sreit. Die Probleme des Ichs und der Außenwelt, der Gewißheit des

---

[11]) W. II, 158 ff.

Denkens gegenüber der Wahrnehmung, der Seele und des Leibes holt er herunter aus der Höhe abstrakter Spekulation und führt sie zurück auf den zuverlässigsten uns zu Gebote stehenden Maßstab wissenschaftlicher Gewißheit: auf die Naturwissenschaft. Die Wahrheit existiert nicht im Denken, nicht im Wissen für sich selbst. Die Wahrheit ist nur die Totalität des menschlichen Lebens und Wesens (W. II, 318). Zum Wissen darf nur gezählt werden, was nach dem Vorbilde theoretischer naturwissenschaftlicher Wahrheiten allgemein zugestanden ist. Als echter Positivist bekennt sich Feuerbach mit den Worten: Ist auch wenig, was wir wissen, dieses bestimmte Wenig ist doch mehr als das nebelhafte Mehr, das der Glaube vor dem Wissen voraus hat (Gr. II, 313).

Bei diesem Prinzip sinnlicher Erkenntnis kommen natürlich die supranaturalen Mächte der Religion in Wegfall. Feuerbach ist in der Hauptsache Religionsphilosoph und hat fast alle seine Arbeiten der Erörterung religiöser Probleme gewidmet. Er will die Religion „weder widerlegen noch beweisen," er will sie nur „erklären", ihre Wahrheit und Falschheit ergibt sich dann von selbst. So wendet er seine naturwissenschaftliche Methode auch auf die religiösen Probleme an; er sucht den Zusammenhang aller religiösen Phänomene mit allgemein menschlichen Trieben und Wünschen nachzuweisen. „Mir war es vor allem darum zu tun, das dunkle Wesen der Religion mit der Fackel der Vernunft zu beleuchten, damit der Mensch endlich aufhöre, eine Beute, ein Spielball aller jener menschenfeindlichen Mächte zu sein, die sich von jeher, die sich noch heute des Dunkels der Religion zur Unterdrückung des Menschen bedienen. Mein Zweck war, zu beweisen, daß die Mächte, vor denen sich der Mensch in der Religion beugt und fürchtet, denen er sich nicht scheut, selbst blutige Menschenopfer darzubringen, um sie sich günstig zu machen, nur Geschöpfe seines eignen unfreien, furchtsamen Gemütes und unwissenden, ungebildeten Verstandes sind, zu beweisen, daß überhaupt das Wesen, welches der Mensch als ein anderes von ihm unterschiedenes Wesen in der Religion und Biologie sich gegenübersetzt, sein eigenes Wesen ist" (W. VIII, 28).

Er grenzt dabei die Religion sorgfältig gegen die Ethik ab und will jede Vermischung der Sittlichkeit mit religiösen

Reflexionen aufs peinlichste vermieden wissen. „Das bei mir dem Menschen vorausgesetzte Wesen, das Wesen, welches die Ursache oder der Grund des Menschen ist, welchem er seine Entstehung und Existenz verdankt, das ist und heißt bei mir nicht Gott — ein mystisches, unbestimmtes, vieldeutiges Wort —, sondern: Natur, ein klares, sinnliches, unzweideutiges Wort und Wesen (W. VIII, 26). Aus diesem seinem Gegensatz gegen die Religion geht sein ethischer Optimismus hervor, der gegen jede Art weltflüchtiger Moral, inbesondere deren religiöse Form gerichtet war. Er wollte die Menschen aus Gottesfreunden zu Menschenfreunden, aus Gläubigen zu Denkern, aus Betern zu Arbeitern, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus Christen, welche ihrem eigenen Bekenntnis und Geständnis zufolge „halb Tier, halb Engel" sind, zu Menschen, zu ganzen Menschen machen (W. VIII, 360).

Die Abhängigkeit der Moral von dem Wirklichen wird oft als eine Schranke aufgefaßt, ist es aber allein für die Phantasie; denn in Wahrheit ist sie mein Wesen selbst; in der Religion erhält diese Abhängigkeit ihren phantastischen, d. h. irrigen Ausdruck, indem sie auf Gott bezogen wird. Die religiösen Wünsche sind willkürlich, die moralischen notwendig (W. VIII, 311 f). In rohen Zeiten und rohen Völkern gegenüber ist die Religion wohl ein Bildungsmittel der Menschheit, aber in Zeiten der Bildung vertritt die Religion die Sache der Rohheit, der Altertümlichkeit, ist sie Feindin der Bildung (W. VII, 468).

Wo die Augen und Hände anfangen, da hören die Götter auf. Nur auf der von ihm vertretenen Objektivität der Sinne will er die Moral begründen. Ihm winkt dabei die lockende Aussicht, daß solcher naturwissenschaftlichen Erklärungsweise eine gleiche allgemeine Zustimmung sicher ist, wie allen objektiv anerkannten Wahrnehmungen. Wie wenig ihm das allerdings gelungen ist, wie bald ihm diese Methode versagte und wie dann der nüchterne theoretische Denker wieder den praktischen Mystiker und den Propheten, welcher seine Lieblingsmeinungen verficht, zu Hilfe rufen mußte, wird sich bei der Ausführung seiner ethischen Prinzipien herausstellen.

II. Spezielle Ausführung der Ethik der beiden Philosophen.

a) Leibniz.

Zwei Grundgedanken sind es, die Leibniz als Möglichkeit und Bedingung sittlicher Bildung hervorhebt. Einesteils die Bedeutung richtiger Einsicht für die Sittlichkeit: Oberflächlich gebildete Begriffe oder falsche Urteile sind eine reichlich fließende Quelle für sittliche Verirrungen: Personne ne rendroit volontairement sa condition malheureuse s'il n'y était porté par des faux jugements (Nouv. Ess. II, 21, § 62). Eine einfache Betrachtung der menschlichen Seele zeigt, daß die klaren Vorstellungen, das entwickelte Denken, mit einem Worte die Aufklärung des Geistes zu einem glücklichen und freudigen Lebenszustande erforderlich sind. Jedoch genügt die Einsicht allein nicht zur Beförderung wahren Glückes; sie ist im Augenblicke des Affektes oft zu schwach, um gegen diesen Sieger zu bleiben (Théod., Anh. III, § 24). Sie muß vielmehr eine konstante Determination des Willens bilden, und diese ist nur in einer geduldigen Arbeit an uns selbst zu erzielen. Dann erst ist jene bleibende Beschaffenheit des Gemütes hergestellt, die der freien Einwirkung der Vernunft zugänglich ist. „Car nous ne sommes jamais sans quelque action et mouvement qui ne vient que de ce que la nature travaille toujours à se mettre mieux à son aise. Et c'est ce qui nous détermine aussi avant toute consultation . . ." (Erdm., S. 258 b.)

In Bezug auf seine Freiheitslehre ergibt sich auf Grund seines Systems: Weil Gott gegenüber seiner Schöpfung unfrei ist, so ist es folgerichtig auch der Mensch. Libertas indifferentiae est impossibilitas. Nam determinatus Deus est ad optimum efficiendum, et creatura semper ex rationibus internis externisque determinatur. (De Libertate, Erdm., S. 669). Der Geist, der die Menschen bestimmen soll, kennt keine Wahlfreiheit, ein „Anderskönnen" gibt es für ihn nicht. „Allein ich behaupte, daß der Wille immer der vorteilhaftesten Vorstellung folgt, mag sie deutlich oder verworren, gut oder schlecht sein . . . Aber immer sind es Beweggründe, aus denen er handelt." (Théod. Anh. III, 13.) Die Monade ist für ihn „un automat spirituel", sie wird von der Harmonie des Ganzen bestimmt. Wir fühlen in der Regel in uns etwas, was uns zu unserer Wahl

hinneigen macht. Leibniz ist hier ein so entschiedener Determinist, als es nur ein Spinozist und Anhänger der Prädestinationslehre sein kann. Anderseits sträubt er sich aber gegen diesen Gedanken, aus Opposition gegen Spinoza, gegen die ignava ratio der Stoiker und den Fatalismus der Mohammedaner. Die innere Freiheit muß ihm ein so evidentes Erlebnis gewesen sein, daß er sie unter keinen Umständen aufgeben wollte; es war also auf Grund seiner persönlichen Erfahrung das Gegenteil logischen Beweises postuliert. Aber Leibniz war nicht verlegen. Er führt eine neue Größe ein: die Unterscheidung zwischen moralischer und logischer Notwendigkeit, die den Willen determinierenden Impulse machen ihn nur (moralisch) geneigt, vermögen ihn aber nicht (physisch) zu zwingen. Inclinant non necessitant. Nunmehr ist es ihm möglich, den Determinismus aufrechtzuerhalten, gleichzeitig aber die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun zu retten. Er steht so vor seinem persönlichen Empfinden, besonders seiner ethischen Auffassung gerechtfertigt da, wenn auch der Weg, auf dem er zu diesem Ergebnis kommt, nicht konsequent ist, denn die Unterscheidung von logischer und moralischer Notwendigkeit ist ein Fehlschluß.

Das Amt des Verstandes ist es, daß unser Streben nach Glück, die Triebfeder unseres gesamten Wesens und Handelns, in die richtige Bahn gelenkt werde. Er hat sich von der Gewalt der kleinen Wünsche und Begierden freizumachen, um unbeeinflußt von den wechselnden Affekten die Vernunft und Einsicht zu Worte kommen zu lassen (Nouv. Ess. II, 21, § 50).

Wenn Leibniz die Erziehung der Affekte durch die Vernunft fordert, um zur wahren Tugend und Glückseligkeit zu gelangen, so ist in seiner Sittenlehre eine Uebereinstimmung mit Spinoza unverkennbar, obgleich er in seiner Metaphysik bewußt und mit Entschiedenheit von ihm abweicht.

Eine klare Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die Leibnizsche Spekulation zur Theologie steht, ist sehr schwierig. Wenn wir vorhin die Meinung Pichlers von der durchgängigen Beeinflussung der Leibnizschen Ethik durch die Theologie abgelehnt haben, so läßt sich anderseits seine Stellung am besten aus der Art und Weise erklären, wie er die beiden grundlegenden Fragen, die in der Entwicklung der Ethik in der neueren Philosophie eine Hauptrolle spielen, beantwortet hat: Ist der

christliche Glaube die unerläßliche Bedingung der Sittlichkeit? Sind Atheismus und Sittlichkeit vereinbar?

Leibniz glaubt, daß es verkehrt sei, allen denen, welche ohne Kenntnis der christlichen Heilsmittel leben oder gelebt haben, die Möglichkeit der Seligkeit abzusprechen; man dürfe jedoch, so fügt er vermittelnd bei, die Seligkeit nicht den natürlichen Kräften zuschreiben, sondern Gott werde allen solchen redlich Strebenden, womöglich noch im letzten Augenblick, all das Licht des Glaubens und all die Wärme der Liebe verleihen, die zu ihrem Heile notwendig sind (Nouv. Ess. IV, 18). Aber gerade an solchen Stellen sieht man, wie sehr sein Denken mit theologischen Spekulationen verwachsen ist und wie schwer es ihm fällt, sich ganz auf rationalistischen Boden zu stellen. Dasselbe Schwanken zeigt sich in seiner Gnadenlehre, wo er übernatürliche Gnadenwirkungen nicht nur zugab, sondern geradezu postulierte, obwohl in seinem System kein Raum hierfür war.

Dieselbe enge Beziehung mit der Theologie erweist Leibniz bei der Beantwortung der zweiten Frage, ob Sittlichkeit ohne den Glauben an Gott möglich sei: die Erwartung eines künftigen Lebens stellt eine notwendige oder mindestens wünschenswerte Ergänzung der sittlichen Motive dar. Jedoch liegt Leibniz bei seiner Berufung auf Gottheit und Ewigkeit zur Sanktion des Sittlichen der Gedanke des theologischen Utilitarismus vollkommen fern, wie seine Definition der wahren, d. h. uninteressierten Gottesliebe zeigt: „sie sei derjenige Affekt, in welchem wir uns über das Glück eines andern freuen“ (Du. IV, 295). Das wahre Glück besteht aber in der Vollkommenheit. Es kann für uns keinen geeigneteren Weg zur Vollkommenheit geben, als indem wir die göttliche Vollkommenheit kennen lernen. Die Gottesliebe ist die erste, die Grundtugend, denn sie allein ist der sichere Weg zum höchsten sittlichen Gute (Guhr. II, 39 ff). Das wahrhaft Sittliche und Hohe in Gesinnung und Handlung ruht überall nur in dem Bewußtsein eines an sich Wertvollen. In dieser beschaulichen Hingabe an das Vollkommene liegt jene wunderbare versöhnende Kraft, welche für empfängliche Gemüter die herbsten Widersprüche ausgleicht und jederzeit vollen Lohn in sich selbst trägt. In der Hingabe an Gott ist aber gegen jede Trägheit und tatenlose Ruhe die praktische Seite zu betonen; denn Trägheit ist Mangel oder Negation der Tätigkeit und infolge-

dessen vom Tugendbegriff auszuschließen (Erdm., S. 268 ff). Die wahre Liebe ist aus dem amor Dei abzuleiten; sie ist uneigennützig und besteht in selbstlosestem Wohlgefallen an dem geliebten Gegenstande. Ein anderes ist die fleischliche, sinnliche Liebe, die mit der wahren Liebe nichts zu tun hat: Amor ergo venereus toto genere differt a vero (Erdm., S. 246 f).[12])

Wie die ganze Sittlichkeit, so hängt auch die Gerechtigkeit in der Welt nicht von dem willkürlichen Gesetz eines Höheren, sondern von den ewigen Regeln der Wahrheit ab. Sie ist unwandelbar (Erdm., S. 634). Der Gerechte ist daher zugleich fromm, denn er lebt in steter Harmonie mit sich und dem Universum: honeste vivere = pie vivere (Erdm., S. 120).[13])

Die zeitlichen Güter, „deren Menge man Reichtum nennet", dienen den Weisen als Mittel, Gutes zu tun und Böses zu verhindern. Der Gütergemeinschaft, wenn auch im edelsten Sinne, ist Leibniz nicht abgeneigt. Die Menschen wären dann „vieler Ungelegenheiten und Hindernis überhoben". Aber vorerst läßt sich dieser Zustand nicht verwirklichen, „weilen dazu eine nicht gemeine gute Anstalt, Tugend und Weisheit gehört", eine Bemerkung, in der Leibniz im Gegensatz zu vielen Utopisten alten, neueren und neuesten Datums einen gesunden Wirklichkeitssinn bekundet. „Doch gewiß, je näher man der wohlgefaßten Gemeinschaft kommt, je mehr werden die Menschen begehren, Gutes zu verrichten." (Guhr. II, 43 f.)

Der Weise ist sich stets bewußt, daß er die Güter des Leibes und der Seele nicht mißbrauchen darf. Es ist ein Gesetz

---

[12]) Auch Leibnizens Ansicht von der Seligkeit gibt einen Begriff von seiner Neigung, zwischen entgegengesetzten Meinungen zu lavieren. Es bestand für ihn die Alternative: Besteht das ewige Leben in einer ruhigen Anschauung der göttlichen Wahrheit oder wird es dem Menschen auch im Jenseits gegeben sein, noch immer zu weiterer Vervollkommnung zu streben. Er sucht die beiden Gegensätze in seinem Seligkeitsbegriff zu vereinigen ohne daß man nun genau weiß, worin das höchste Gut besteht. Eine klare Scheidung hat Augustinus vollzogen, dessen Individualität gleichfalls von diesem Dualismus durchzittert ist, indem er für das zeitliche Leben die volle und nimmer ruhende Anspannung der ringenden und handelnden Seele verlangt, für die Ewigkeit ihr aber den Frieden der Versenkung in die göttliche Wahrheit in Aussicht stellt.

[13]) Bemerkenswert ist die Auffassung Edv. Lehmanns, der in Leibnizens uninteressierter, im All ruhender Liebe (charité réglée suivant la sagesse) einen der Mystik verwandten Zug erblickt. Hierin beruhe sein wahres Verhältnis zu Gott und zu den Menschen, seine

der göttlichen Monarchie, „ne quis re sua male utatur“ (Erdm., 120). Freundschaft und Hilfsbereitschaft, soweit sie sich nicht auf Ruhm und Ehre beziehen und in Tollkühnheit ausarten, aber auch keine Selbstaufopferung erfordern, werden in der von der pietas bestimmten Lebensrichtung des Weisen ihren Platz finden (Erdm., S. 119).

Die Gemeinschaft beruht auf dem uns angeborenen Gesellschaftstrieb (Erdm., S. 215 u. a.). Die erste und grundlegende natürliche Gemeinschaft ist die Ehe. Auf ihr bauen sich alle übrigen Gemeinschaften auf. Sie ist nötig, um das menschliche Geschlecht zu erhalten. Auf der Ehe beruht zunächst die Familiengemeinschaft, die vor allem der gedeihlichen Entwicklung der noch schwachen, unselbständigen Kinder wegen da ist. Der auch in ihnen ruhende Glückseligkeitstrieb soll in der Familie gepflegt und in die rechte Bahn geleitet werden. Wenn es den Kindern gut geht, werden auch die Eltern ihre Freude haben und durch ihr Erziehungswerk ihre eigene Glückseligkeit befördern. Eine weitere natürliche Gemeinschaft ist die zwischen Herrn und Knecht. Der Knecht wird vom Herrn unterhalten, dem er dafür mit seinen Kräften dient. Der Herr muß sich die Bildung und Erziehung seiner Untergebenen angelegen sein lassen, damit diese sich aus dem Stande der Knechtschaft zur Freiheit emporarbeiten können, denn der Knecht besitzt ebenso eine unsterbliche Seele wie der Herr und kann mit demselben Rechte an den Gütern dieses und jenes Lebens teilnehmen. Vollkommen rechtlos und nur um des Herren willen da ist eigentlich bloß das Vieh (Guhr. I, 414—19).

---

wahre Frömmigkeit und wahre Moral. Welche überraschende Verwandtschaft zwischen echter spirutualistischer Mystik und konsequentem Rationalismus nun wieder besteht, geht aus den Untersuchungen von Troeltsch hervor, wo er diese beiden Denkweisen auf ihre soziologischen Auswirkungen hin betrachtet: Die Mystik schöpft in einem sich immer und überall gleich bleibenden Vorgange aus der lebendigen Gegenwart Gottes; der Rationalismus ist davon überzeugt, in dauernder Verbindung mit der autonomen und allgemein gültigen Vernunft zu stehen. Sie assimilieren sich beide aneinander. Bei aller Verehrung der Bibel und Achtung vor ihr nivellieren beide den Unterschied der Religionen und setzen dem auf historische Objekte gerichteten, dem „statutarischen“ Glauben, der Tat und Vertrauen verlangt, die allgemeine und universal in ihrer inneren Notwendigkeit verstandene religiöse Erkenntnis entgegen. (Troeltsch, „Soziallehren“, III. Kap., 4. Abschn.: „Sektentypus und Mystik auf protestantischem Boden“.)

Die Kirche beruht nicht nur auf der geoffenbarten Religion, sondern auch auf dem natürlichen Gemeinschaftstriebe, indem sie die ewige Glückseligkeit zum Ziele hat.

Der irdische Staat soll ein Bild des großen Gottesstaates sein und wie dieser in einem Monarchen als seinem Haupte gipfeln. Die Monarchie, deren Szepter ein Held von eminenter Weisheit und Tugend führen soll, ist nach Leibniz die am meisten berechtigte Staatsform (Erdm., S. 411).

Das im Staate gehandhabte Recht ist als Mittel zu betrachten, um die Glückseligkeit der Untertanen zu fördern: „Jura ad servandos non ad perdendos homines nata sunt" (Du. IV, 256). Staat und Kirche gehen Hand in Hand, indem beide für das Wohl des Bürgers sorgen, jener für seine zeitliche, diese für seine ewige Glückseligkeit. Kirchliche Streitigkeiten dürfen im Staate nicht vorkommen, sondern in einer Union sollen sich alle Kräfte zusammenfinden; daß diese Union nicht zustande kommt, ist ein Zeichen mangelnder Liebe (Klopp, I, 112). In religiöser Beziehung ist stets Duldung zu üben. Gegen Irrlehren hat der Staat auf dem Rechtswege einzuschreiten (Erdm., S. 386).

Es würde zu weit führen und könnte fast gegenüber der Darstellung des in dieser Hinsicht armen Feuerbach eine Bevorzugung bedeuten, wollten wir hier näher auf die ausführlichen ethischen Aeußerungen Leibnizens eingehen, die sich selbst auf die speziellsten Gegenstände des öffentlichen und privaten Lebens beziehen.

b) Feuerbach.

Neben der negativen Seite im Denken unseres zweiten Philosophen, dem Kampfe gegen die Religion und der Polemik gegen den Idealismus, darf die positiv aufbauende nicht übersehen werden. Wenn Kant, Schelling, Hegel als Idealisten jeden Schein von Eudämonismus verworfen hatten, so weist Feuerbach dem Glückseligkeitstrieb gerade den führenden Rang in seiner Ethik an, damit an die Moral der Enzyklopädisten und des von ihm zuweilen zitierten Helvetius anknüpfend.

Wenn alle Ethik den Willen zum Gegenstand hat, so ist ihre Aufgabe, die Willenstriebe zu beurteilen und zu betrachten: Jeder Trieb beruht aber in letzter Linie auf dem Glückselig-

keitstrieb. Sittlichkeit ohne Glückseligkeit ist ein Wort ohne Sinn. Ueberhaupt muß zur Erklärung des moralischen Lebens vor allem der unbefriedigte Glückseligkeitstrieb dienen, dem die Menschheit all jene großen Erfindungen und Entdeckungen der Not verdankt. Der Glückseligkeitstrieb kann aber nicht zum Ziel gelangen ohne Konflikt mit fremdem Willen. Leben heißt, andere Wesen als Mittel zu seinem Besten verwenden, heißt, anderen Wesen zum Trotz sich geltend machen: Leben ist Egoismus; wer keinen Egoismus will, der will, daß kein Leben sei. Auf die Pflichten gegen uns selbst braucht uns also niemand mehr besonders hinzuweisen. Vermöge seines Selbsterhaltungs- und Glückseligkeitstriebes wird der Mensch schon von selbst für ein möglichst gesundes, glückliches, normales Dasein sorgen. Aufgabe der Weisheit, genannt Moral, wird es höchstens sein, etwaige individuelle Neigungen und Sondertriebe, Ausschweifungen und Verirrungen zugunsten der Erwerbung und Erhaltung geistiger und leiblicher Gesundheit in den Hintergrund zu bringen. Feuerbach macht nicht den geringsten Versuch, diesen Eudämonismus irgendwie zu vergeistigen, wie es die Epikureer nach den gegen sie erfolgten Angriffen getan haben, um schließlich bei der durch vernünftige *φρόνησις* bedingten *ἀταραξία* des Weisen anzukommen, sondern mit nicht mißzuverstehendem Freimut erklärt er: Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch. Nur ein sinnliches Wesen ist ein wahres, wirkliches Wesen, nur die Sinnlichkeit Wahrheit und Wirklichkeit (W. II, 301 f).

Wie erfolgt nun aber die Umbildung dieses egoistischen Glückseligkeitstriebes in sein scheinbares Gegenteil, nämlich in Selbstbeschränkung und Förderung anderer? Feuerbach war nicht nur in seinem eigenen Leben Altruist und Menschenfreund, wie wir oben gesehen haben, sondern er hat sich auch energisch gegen eine Gleichsetzung seiner Ethik mit der in Stirners „Einzigem" gepredigten gewendet[14]). Die Antwort auf diese Frage gibt der Fundamentalsatz seiner ontologischen Metaphysik: Nicht allein, nur selbander kommt man zu Begriffen, zur Vernunft überhaupt. Zwei Menschen gehören zur Erzeugung eines Menschen — des geistigen so gut wie des physischen: die Gemeinschaft des Menschen mit dem Men-

[14]) Das Wesen des Christentums in Beziehung auf den „Einzigen und sein Eigentum" (W VII, 294 ff.).

schen ist das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit. Bei dem Glückseligkeitsstreben kommt es also nicht darauf an, nur an das Ich zu denken, sondern das Glück muß das Ich und das Du umfassen, es darf also nicht einseitig, sondern muß zwei- und allseitig sein[15]). Erst im Du vermag ich das Ich zu erkennen; und so wird von Feuerbach geradezu das Geschlechtsverhältnis, der Gegensatz und die Beziehung zwischen Mann und Weib, als das moralische Grundverhältnis bezeichnet (W. X, 270). Moral eines für sich allein gedachten Wesens ist eine leere Fiktion. Wo außer dem Ich kein Du, kein anderer Mensch ist, ist auch von Moral keine Rede. Nur der gesellschaftliche Mensch ist Mensch (Nachl. II, 287). „Die Natur hat die Frage, ob es einen Zwiespalt zwischen eigenem und fremdem Glück gebe, schon von selbst entschieden, indem sie nicht nur einen einseitigen und ausschließlichen, sondern auch zwei- und gegenseitigen Glückseligkeitstrieb hervorgebracht, einen Glückseligkeitstrieb, den man nicht an sich selbst befriedigen kann, ohne zugleich selbst nolens volens den Glückseligkeitstrieb des anderen Individuums zu befriedigen, kurz, einen männlichen und einen weiblichen Glückseligkeitstrieb, also infolge dieses dualistischen Glückseligkeitstriebes das Dasein des egoistischen Menschen an das Dasein anderer Menschen, wenn auch nur seiner Eltern, seiner Brüder und Schwestern, seiner Familie gebunden ist, so daß der egoistische Mensch ganz unabhängig von seinem guten Willen schon vom Mutterleibe an die Güter des Lebens mit seinem Nächsten teilen muß, schon mit der Muttermilch, also mit den Elementen des Lebens auch die Elemente der Moral einsaugt, als da sind Gefühl der Zusammengehörigkeit, Verträglichkeit, Gemeinschaftlichkeit, Beschränkung der unumschränkten Alleinherrschaft des eigenen Glückseligkeitstriebes. Und wenn alle diese unwillkürlichen, physisch-moralischen Einflüsse an dem unbegrenzten Starrsinn des Egoismus wirkungslos scheitern, dann werden ihn die Püffe und Kniffe seiner Schwestern Mores lehren — lehren, daß auch der Glückseligkeitstrieb des andern ein berechtigter ist, so gut als der seinige, ja ihn vielleicht selbst sogar zu der Ueberzeugung bringen, daß mit der Glückseligkeit der seinigen seine eigene aufs innigste verwachsen ist. Wer aber auch auf diesem fa-

---

[15]) F. A. Lange spricht von Feuerbachs „Tuismus“.

miliären Wege nicht zur Anerkennung der Pflichten gegen andere kommt, der wird von Rechts wegen durch Gewaltmaßregeln dazu gezwungen" (Nachl. II, 289).

Die von Kant so reinlich geschiedenen Grenzen der Autonomie und Heteronomie kommen dabei in Wegfall, ebenso die großartige geschichtliche Betrachtungsweise, auf der Hegel seine „Sittlichkeit" begründet: Feuerbach genügt eine analytisch-psychologische Untersuchung, die die natürlichen Grundlagen des Sittlichen aufweist. Kein aus der Sphäre der intelligiblen Welt herabgeholtes Sittengesetz, sondern die Stimme des Gefühls, das ist der erste kategorische Imperativ.

Die Moral stellt die Harmonie zwischen dem Glückseligkeitstriebe der einzelnen Individuen her. Das Organ dieser Harmonie ist die Liebe, daß ich nur in Uebereinstimmung mit dem fremden meinen eigenen Glückseligkeitstrieb befriedigen will (W. X, 113 f). Zwischen selbstsüchtiger, eigennütziger und uneigennütziger Liebe muß ein Unterschied gemacht werden. In jener ist der Gegenstand meine Hetäre, in dieser meine Geliebte. Dort unterordne ich das Wesen meinem Teil. hier aber dem Teil das Mittel, das Organ dem Ganzen, dem Wesen, dort befriedige ich eben deswegen auch nur einen Teil von mir, hier aber mich selbst, mein ganzes, volles Wesen (W. VII, 308).

Wie bringt Feuerbach seinen Eudämonismus mit dem Pessimismus des von ihm so geschätzten Schopenhauer, mit dem buddhistischen Nirwana, mit der Askese, mit der Selbstaufopferung in Einklang? Er hat hierauf eine sehr einfache Antwort: Alle diese Erscheinungen sind ihm nur Auswüchse, Umwege oder Mittel des Glückseligkeitstriebes. Das Nirwana z. B. ist doch als die Vorstellung des mit dem Tode gegebenen Endes aller Leiden auch nur eine Wunscherfüllung, nur ist der Buddhismus eine Offenbarung des krankhaften, überspannten, phantastischen, über dem Ueblen das Gute übersehenden, von den Uebeln, die mit jenem Guten verbunden sind. namentlich von dem Uebel der Vergänglichkeit des Lebensgenusses beleidigten und verletzten Glückseligkeitstriebes (Nachl. II, 263 ff). Ebenso liegt die Wurzel der Askese, mit allen Qualen, die sie dem Träger auferlegt, im Glückseligkeitstriebe, wenn er auch in diesem Falle durch falsche Vorstellungen vom Weltzusammenhange mißleitet ist. Aber die Negation des Glückseligkeitstriebes bewußt zum sittlichen Prinzip zu

machen, das ist ein Widerspruch; denn Sittlichkeit ist das natürliche Ziel des Menschen. Wenn Kant die Pflicht für sich selbst, ohne Rücksicht auf Glückseligkeit, dem Menschen zum Zwecke setzt, so hat das wohl richtigen pädagogischen und moralischen Zweck, drückt aber keinen metaphysischen, d. h. das Wesen des Menschen betreffenden Gesichtspunkt aus (Nachl. II, 319). Vielen Menschen ist das Gesunde, das Gute keine Selbstverständlichkeit. Was für den einen gar keine Anstrengung und kein Opfer kostet, das ist für den andern eine Forderung, die er nicht erfüllt, oder nur mit der größten Anstrengung und Peinlichkeit, folglich nur mit knapper Not. Hier erwächst der Unterschied von Pflicht und Neigung. Daraus, daß jede Pflicht im letzten Grunde auf dem Glückseligkeitstriebe beruht, folgt nicht, daß alles Pflichtmäßige unmittelbar und für jeden Gegenstand der Neigung ist. Und daraus wiederum, daß Neigung und Pflicht bisweilen in Gegensatz stehen, folgt wiederum nicht, wie die Rigoristen wollen, daß beide Todfeinde sind und bleiben müssen. Alle Ethik, alle sittliche Erziehung ist vielmehr mit Ueberwindung und Ausgleichung dieses Gegensatzes beschäftigt; Feuerbachs Ethik läuft also in ihrer höchsten Spitze auch auf eine Harmonie hinaus; und zwar auf eine Harmonie: erstens im Individuum selbst zwischen Pflicht und Neigung und dann zwischen Individuum und Gesellschaft. Wir werden nachher sehen, wie sich sein Abschluß zu dem der Leibnizschen Ethik verhält.

Ein Kapitel, das uns einen Einblick in das Wesen der Feuerbachschen Ethik gewährt, ist seine Freiheitslehre. Er steht hier auf streng deterministischem Boden, wobei er auf die psychologischen Untersuchungen Herbarts und Benekes Bezug nimmt. Alles, was geschieht, vom Größten bis zum Kleinsten, geschieht notwendig, folgt aus einem zureichenden Grunde (W. X, 88 f). Die Freiheit des „Alleswollenkönnens" ist ihm eine phantastische Chimäre (vgl. W. X, 149). Das wirkliche Gefühl der Freiheit, wie es das Selbstbewußtsein enthält, ist nichts anderes als die Begleiterin jener Entscheidung, die aus den Neigungen und Trieben ohne äußeren Zwang hervorgeht. „Aber erst die Notwendigkeit, die im Einklang mit meinem Wesen und Willen steht, ist eine herzliche, innige, willige, wonnige, mit meinem Ich identische und insofern, oder doch in diesem Sinne frei, während die Notwendigkeit der unbezähmbaren Begierde eine gehässige, feindselige, un-

menschliche, unglückliche ist. Frei ist der Vogel in der Luft, der Fisch im Wasser, frei ist jedes Wesen da, wo es sich in Uebereinstimmung mit seinem Wesen befindet und handelt, so auch der Mensch" (W. X, 76—77).

In einem eigentümlichen Verhältnis steht bei Feuerbach die Freiheit zur Zeit. Bei ihm ist die Freiheit „eine Tochter der Zeit". Kant hat gelehrt: „Was vergangen ist, ist nicht mehr in unserer Gewalt", aber er hat den wichtigen Nachsatz vergessen, daß, was vergangen ist, uns auch nicht mehr in der Gewalt hat. Frei ist der Mensch nur dadurch, daß er die Zeit recht gebraucht und anwendet, jedem naturgemäßen Trieb und Bedürfnis sein Recht, seine Freiheit, d. h. seinen gebührenden Spiel- und Zeitraum gewährt (W. X, 50—55). Man kann wollen lernen, was einem vorher zuwider war. Was ich heute in dieser Stimmung, in diesem Körper- und Gemütszustande tue, weil ich es tun muß, also mit Widerstreben tue, das tue ich vielleicht schon morgen mit größter Leichtigkeit und Freiheit.

Feuerbach ist also von einer Entwicklungsfähigkeit des menschlichen Willens überzeugt. Das Gewissen ist nicht nur das Protokoll unserer Taten, sondern auch die treibende und führende Macht. Wenn eine Handlung noch so sehr subjektiv und objektiv notwendig war, so erscheint sie doch, nachdem sie vollbracht und der zwingende Grund vielleicht schon aus dem Bewußtsein verschwunden ist, als zufällig; und sie ist es auch, nämlich angesehen in Beziehung auf das noch übrige nicht in dieser Handlung und dem ihr zugrunde liegenden Triebe erschöpfte Wesen des Menschen überhaupt. Man kann daher, streng genommen, weder von Determination noch von Zufälligkeit der menschlichen Handlungen reden. Es ist ein Fehler, dem Menschen zu enge Grenzen zu setzen, ebenso auch, sie zu weit, d. h. bis ins Unendliche, Phantastische hinauszuschieben. Denn die Entwicklungs- und Veränderungsfähigkeit hält sich durchaus innerhalb der unübersteiglichen Grenzen, die sein bestimmtes Wesen ausmachen (W. X, 139 f; 142).

Die Handlungen sind determiniert, und man wird fragen, mit welchem Rechte man die Täter für sie verantwortlich macht und gesetzlicher Strafe unterzieht. Feuerbach antwortet: daß die dem Glückseligkeitstrieb widerstreitenden Handlungen nicht geschehen sollen, ist Grund genug, daß sie

der Strafe unterliegen (W. X, 92 ff). Die auf die allernächste und sinnlichste Ideenassoziation gegründete, pathologische Notwendigkeit, die aus unmittelbarer, unwillkürlicher Reaktion gegen die schmerzliche Uebeltat entspringende Gesinnung oder vielmehr Leidenschaft der Rache, der Wiedervereinigung des Bösen mit Bösem, des Gleichen mit Gleichem ist allein der ursprüngliche und wahre, naturgemäße Rechtsgrund der Strafe (W. IX, 122).

Feuerbach rettet so die Verantwortlichkeit des menschlichen Willens gegenüber seiner deterministischen Grundlage. Ins Praktische gewendet, löst sich dieser Zwiespalt in das Postulat auf: Man kann gegen sich selbst nicht genug idealistisch — idealistische Willensforderungen, „kategorische Imperative" stellend —, ... gegen sich selbst nicht genug Stoiker, gegen andere nicht genug Epikureer sein (Nachl. II, 321).

Ein Ausdruck der sozialen Natur des Menschen ist das Gewissen, das Kantische „Mittelding zwischen Gott und Mensch". Das Ich außer mir, das sinnliche Du, ist der Ursprung des übersinnlichen Gewissens in mir. Die Stimme des Gewissens ist ein Echo von dem Racheruf des Verletzten. Wer nie eine Strafe gesehen oder gefühlt, nie einen Vorwurf von anderen gehört oder auch selbst nie einem anderen einen Vorwurf gemacht hätte, würde auch nun und nimmermehr sich selbst über etwas Vorwürfe machen können. Darum ist das Gewissen des einzelnen ein Produkt der menschlichen Entwicklung, mitten in dieselbe hineingestellt und sich mit ihr verändernd. Was der Mensch andere, seine Eltern, seine Standesgenossen tun sieht und billigen hört, das tut er und tut es mit gutem Gewissen (W. IX, 136).

Dem Menschen wird aber nicht nur von außen ein Gewissen eingeflößt und anerzogen, sondern er hat auch in sich selbst ein angeborenes Maß des Rechten und Unrechten. Dieses Unterscheidungsvermögen zwischen Gut und Böse, Dürfen und Nichtdürfen besitzt der Mensch in seinem — Egoismus: Der Wille selbst des Verbrechers, daß sein Leben und Eigentum heilig sei, im Gegensatz zu seinem eigenen Verfahren gegen andere, ist der innere Grund des Gewissens, des Bewußtsein von Recht und Unrecht. Auch hier bietet sich uns von der Seite des verpönten Glückseligkeitstriebes aus die Möglichkeit einer Erklärung der ethischen Phänomene (W. X,

279 ff). Nur weil jeder aus eigener Erfahrung weiß, was Schmerz ist, kann er sich über die andern zugefügten Schmerzen ein Gewissen machen. Das Gewissen, das Bewußtsein von Gut und Böse stellt also nach Feuerbach nicht eine autonome Größe dar, sondern ist ein Produkt des Egoismus, zwar nicht des einzelnen, sondern mehrerer, eines Egoismus, wie er sich im Verkehr von Mensch zu Mensch gestaltet. Er kommt so auf den Begriff des „sozialen Egoismus" und verlangt, daß dieser „feierlich in den Adelstand der Moral erhoben würde" (Gr. II, 277). Grundlage dieses sozialen Egoismus ist ihm das rein natürliche, sinnliche Geschlechts- und Familienverhältnis. Wir haben oben gesehen (S. 48 f.), welche entscheidende und primäre Rolle Feuerbach der Familie für die Erzeugung der Sittlichkeit zuweist. In der Erfahrung der Familie werden dem einzelnen die Moralbegriffe zu Bewußtsein gebracht und anerzogen. Feuerbach beschreibt den typischen Prozeß als zwischen zwei Einzelpersonen verlaufend. Für die letzte Triebfeder im sozialen Dasein wird aber immer der Egoismus zu gelten haben. So ist der Egoismus der erste Gesetzgeber und Ursacher der Tugenden, wenn auch nur aus Feindschaft gegen das Laster, nur aus Egoismus, nur deswegen, weil für ihn ein Uebel ist, was für mich ein Laster, wie umgekehrt, was für mich eine Verneinung, für den andern eine Bejahung seines Egoismus, was für mich eine Tugend, für ihn eine Wohltat ist (W. VIII, 383).

Feuerbach will in revolutionärem Geist überall das Recht des Einzelindividuums hervortreten lassen und stellt absichtlich die Bedeutung, die das im Gesetz fixierte Wollen größerer Gemeinschaftskreise gegenüber dem Individuum hat, in den Hintergrund. So gelingt es ihm nur unzureichend, die sittlichen Verhältnisse auf Beispiele persönlichen Umgangs einzelner Individuen zurückzuführen. Es fehlt bei ihm jede Berücksichtigung der geschichtlich gewordenen Normen größerer, besonders der religiösen und nationalen Gemeinschaftskreise, die sich auch in der Geschichte als besondere, ursprüngliche Horte überlieferter sittlicher Ideen erwiesen haben. Er geht ferner auch nicht auf die tatsächlichen Zusammenhänge der sittlichen Anschauungen und Gesetze mit der kulturgeschichtlichen Entwicklung ein. Trotzdem Feuerbach in einem Zeitalter lebte, in dem gerade die Wissenschaft entstanden ist, die sich mit den Formen und der Entstehung sozialen Daseins

befaßt, trotzdem kann man von ihm mit Recht sagen, daß ihm diese Wissenschaft, die Soziologie, eine „terra incognita" gewesen ist.[16])

Nichtsdestoweniger hat Feuerbach versucht, auf dem Boden seines Humanitätsideals auf Grund des universalen Gesetzes menschlicher Entwicklung von der Gattung zur Gesinnung, der Liebe, sein politisches Ideal aufzubauen. Es konnte kein anderes als ein demokratisches sein. Sein Widerstand gegen die Religion war für ihn gleichbedeutend mit dem Widerstand gegen die damals bestehende Staatsform.[17]) „Man erdreistet sich, dem Volk weiszumachen, daß die Religion das Band unserer nur durch Zuchthausketten des Verbrechens an der menschlichen Natur zusammengehaltenen Staaten sei!" (W. VIII, 383). So will er denn den Staat auf den menschlichen Elementartrieb, den Egoismus, hier auf den der Mehrheit begründen. "Das Gute ist nichts anderes, als was dem Egoismus aller Menschen entspricht, das Böse nichts anderes, als was dem Egoismus einzelner Menschenklassen, folglich nur auf Kosten anderer, entspricht und zusagt, aber der Egoismus aller oder auch zunächst nur der Majorität ist immer mächtiger als der Egoismus der Minorität. Man werfe nur einen Blick in die Geschichte! Wo beginnt in der Geschichte eine neue Epoche? Ueberall nur da, wo gegen den exklusiven Egoismus einer Nation oder Kaste eine unterdrückte Masse oder Mehrheit ihren wohlberechtigten Egoismus geltend macht, wo die Menschenklassen oder ganze Nationen aus dem verächtlichen Dunkel des Proletariats durch den Sieg über den anmaßenden Dünkel einer patriotischen Minorität ans Licht der geschichtlichen Zelebrität hervortreten. So soll und wird auch der Egoismus der jetzt unterdrückten Mehrheit der Menschheit zu seinem Recht kommen und eine neue Geschichtsepoche begründen. Nicht der Adel der Bildung, des Geistes soll aufgehoben werden; o nein! Nur nicht einige

[16]) Einer seiner wenigen Schüler, Ludwig Knapp, hat in seinem „System der Rechtsphilosophie" diesen Mangel beseitigen wollen, indem er statt des Gegensatzes von Ich und Du, bei dem Feuerbach meistens stehen bleibt, ausschließlich von dem Gattungsinteresse in der Erklärung der Sittlichkeit ausgeht.

[17]) Im Gegensatz zu D. F. Strauß, der trotz seiner radikalen religiösen Ansichten in den meisten politischen Fragen einen konservativen Standpunkt vertrat. Zur sozialistischen Bewegung nahm er eine energisch ablehnende Stellung ein.

sollen Adel, alle anderen Plebs sein, sondern alle sollen — sollen wenigstens — gebildet werden; nicht das Eigentum soll aufgehoben werden, o nein! nur nicht einige sollen Eigentum, alle anderen aber nichts, sondern alle sollen Eigentum haben" (W. VIII, 384).

Die Frage, in welcher Weise und in welchem Zeitraum diese „Vergesellschaftung" vor sich zu gehen habe, eine Frage, die im heutigen Stadium sozialistischer Entwicklung die Hauptrolle spielt und die Gemüter erhitzt, hat uns Feuerbach nicht beantwortet. Aber trotz seiner Einsamkeit hat der Philosoph an der sozialistischen Bewegung seiner Zeit Anteil genommen, wenn auch einen nur theoretisch interessierten, und ist selbst Mitglied der damals noch sehr verrufenen und verfolgten sozialdemokratischen Partei gewesen.

Und doch hat unser Philosoph von Marx und Engels trotz aller Anerkennung und Dankbarkeit eine fast ablehnende Kritik erfahren. Wir können hier kurz darauf eingehen, weil uns in ihr ein tiefer Wesenszug seiner Persönlichkeit offenbart wird, der uns auch den Entwicklungsgang seiner Ethik vor Augen führt.

Feuerbach ging aus von der Frage nach dem Verhältnis des Denkens zum Sein und entscheidet sich bald mit vollem Bewußtsein für die Wahrheit der sinnlichen Anschauung. Auf dieser Grundlage will er „das Gebäude des menschlichen Wesens und Wissens" errichten. Wir haben gesehen, wie weit er mit diesem seinem Materialismus in der Auffassung der Geschichte und der ethischen Verhältnisse der Gesellschaft gekommen ist. Feuerbach hat den Verlust der Religion und des Idealismus auch selbst lebhaft empfunden und bemüht sich nun, in sein Kulturideal einen Ersatz als beförderndes Agens menschlich-sittlicher Entwicklung hineinzubringen. Das Wort Feuerbachs, daß die Perioden der Menschheit sich nur durch religiöse Veränderungen unterscheiden, mußte die Männer, welche die materiellen ökonomischen Lebensverhältnisse für die Triebfeder der geschichtlichen Entwicklung erklärten, zum Widerspruch reizen. Und an diesem Punkte greift denn auch Engels unseren Denker scharf an: „ . . . Und ebenso wird das Verhältnis der geschichtlichen großen Klassenkämpfe von der landläufigen Geschichtsschreibung, namentlich in Deutschland, schon hinreichend verdunkelt, auch ohne daß wir nötig hätten, es durch Verwandlung dieser Kampfesgeschichte in einen

bloßen Anhang der Kirchengeschichte uns vollends unmöglich zu machen" (a. a. O. S. 29). Der Sozialist wirft Feuerbach vor, daß er trotz seines Willens zum Materialismus dem Idealismus zum großen Teil verfallen sei. Zunächst habe Feuerbach die naturwissenschaftlichen Entdeckungen seiner Zeit in seiner Philosophie so gut wie gar nicht berücksichtigt; besonders aber habe er solche idealen Mächte wie die Liebe in seine Sittenlehre eingestellt. Feuerbach sei bei seiner anfangs konsequenten Entwicklung auf halbem Wege stehen geblieben. Auch die ewig gültige Forderung der Gleichberechtigung des Glückseligkeitstriebes aller sei eine Illusion: „nach der Feuerbachschen Moraltheorie ist die Fondsbörse der höchste Tempel der Sittlichkeit — vorausgesetzt nur, daß man richtig spekuliert. Wenn mein Glückseligkeitstrieb mich auf die Börse führt und ich dort die Folgen meiner Handlungen so richtig erwäge, daß sie mir nur Annehmlichkeit und keinen Nachteil bringen, d. h., daß ich stets gewinne, so ist Feuerbachs Vorschrift erfüllt" (S. 33).

Die Kritik, die hier an Feuerbach geübt wird, ist berechtigt. Er mußte selbst die Unproduktivität seines Standpunktes, die Unmöglichkeit, ausschließlich von ihm aus eine praktische Wissenschaft entwickeln zu wollen, und die schließliche Dürftigkeit seines an sich anerkennenswerten Versuches einsehen. Nach seiner theoretisch veranlagten Individualität war er einfach nicht dazu imstande, dem überlieferten Idealismus eine wirksame Erfahrungsethik entgegenzustellen. Wie er auf die praktischen Lebensverhältnisse, auf Staats- und Rechtslehre so gut wie nicht eingegangen ist und hierin zu Leibniz in einem auffallenden Gegensatz steht, so sucht er allein in einem fast mystischen Naturglauben schließlich das Ziel seines Philosophierens. Aus diesem Naturglauben sollen dann die Ideale emporsteigen, ohne die das menschliche Leben und Wirken auch nach Feuerbach nun einmal keinen Sinn hat. Jeder Mensch muß sich ein Ideal, d. h. einen Endzweck setzen. Wer einen Endzweck hat, hat ein Gesetz über sich. Er leitet sich nicht selbst nur, er wird geleitet . . . Wer einen Zweck hat, der an sich wahr- und wesenhaft ist, der hat auch Religion. (M. Meyer, a. a. O. S. 78 citiert).

So endet schließlich der Mann, der davon ausgegangen war, die menschliche Sittlichkeit auf der vermeintlich objektivsten Gewißheit des Naturerkennens zu begründen, damit, das

Panier der Religion und des Idealismus als letzten Richtungspunkt seines Lebens und Strebens aufzupflanzen, und sein Darsteller und Kritiker Starcke bemerkt, Feuerbach hätte seine Moral auch noch ganz aus der Religion entwickelt, wäre er nicht durch Krankheit und andere äußere Umstände daran gehindert worden.

III. Kritischer Vergleich.

Einen für die Erkenntnis ihrer Ethik wichtigen Vergleichspunkt zwischen den beiden Denkern bietet ihre Stellung zur Religion. Bei der Besprechung der Leibnizschen Theologie kamen wir oben zu dem Ergebnis, daß seine Religiosität im wesentlichen metaphysischen Charakters ist, insofern als er versucht, den Grund der Welt mit den Mitteln der Logik aus einem übersinnlichen Prinzip abzuleiten oder mindestens eine Bezogenheit des Sinnenfälligen auf seinen Gottesbegriff zu sichern. Wir haben gesehen, daß sein Anspruch, die wahre Einheit von Glauben und Wissen herbeizuführen, als eine Illusion seiner persönlichen Ueberzeugung zu betrachten ist. Bei ihm ist der Intellektualismus auf dem Gebiete der Religion anerkannt wie bei seinem Gegner Spinoza. Kommt es auf die Erkenntnis an, in welcher die Vollkommenheit besteht, so ist es natürlich, daß eine höhere Erkenntnis auch auf eine höhere Stufe der Religion führt und zugleich auf eine höhere Stufe der Sittlichkeit und Glückseligkeit. Leibniz ist mit dieser Lehre der Vorläufer der deutschen Aufklärung geworden und hat ihr durch Berücksichtigung und Anerkennung der Religion ihren konservativen Charakter im Gegensatz zur französischen Aufklärung gegeben. In der theoretischen Gotteserkenntnis, von der man annahm, daß sie der Vernunft einwohne, wurden die Anknüpfungspunkte für die christliche Erkenntnis gesucht.

Nachdem Kant im Verlaufe dieser Entwicklung die Religion in die engste Verbindung mit der Moral gebracht hatte, kehrte sich Schleiermacher von dieser moralischen Religion ab und sicherte der wahren Religion eine besondere Anlage im Menschen. Zu diesem Ergebnis war er gekommen auf Grund seiner Untersuchung der Religion. [18]) Dadurch ist die

---

[18]) Sein grundlegender Satz in der Glaubenslehre § 3 lautet: „Die Frömmigkeit .... ist, rein für sich betrachtet, weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins."

Entwicklung der Religionsphilosophie zum Teil auf den Weg psychologischer Erörterung geleitet worden. Und hier greift Feuerbach ein.

Daß Schleiermachers Psychologie auf seiner ihm eigentümlichen Metaphysik beruht, und daß er in seiner Opposition gegen die Aufklärung die intellektualistische Auffassung der Religion beseitigt hat, darin liegt der Unterschied gegen unseren Philosophen. „Gegen die sogenannten spekulativen Philosophen" will Feuerbach eine dem Gegenstand und der Sache gemäße Erklärung der Religion liefern, und zwar nur mit den Mitteln der Naturwissenschaft. Der Erfolg ist bei ihm eine Beschreibung der Religion, in der die pathologischen Zustände die normalen überwiegen oder ganz verdrängen und das ganze Gebiet dem gesunden Denken verdächtig gemacht wird. Es kommt ihm dabei weder auf ein historisches Verständnis an, noch vermag er in dem von ihm untersuchten Objekt irgendwelche bestimmten Ideen als Wertsetzung des religiösen Bewußtseins zu erkennen. Vermöge seiner naturwissenschaftlichen Methode, die ihn zum „Begründer einer neuen Denkart in der deutschen Philosophie, des naturwissenschaftlichen Positivismus" macht (Max Adler), entdeckt er die Gestaltungsfähigkeit der Phantasie, welche die sie umgebende Natur vermenschlicht und vergöttlicht.[19]) Er stellt fest, daß die Religion eine Art optischer Täuschung von Seiten der Intelligenz sei. „Die Götter sind die verwirklicht gedachten Wünsche der Menschen", „dein Gott ist nur dein eigenes Ich", und zwar das objektiv-naturwissenschaftlich-psychologisch bestimmbare Ich — das ist das Ergebnis seiner Untersuchung (Vorlesungen

---

[19]) Innerhalb des Rahmens des gestellten Themas würde es zu weit führen, darzustellen, welche Erscheinungen und Kräfte der Natur in diesen Doppelprozeß ihrer Humanisierung und Divinisierung eingehen, welche Züge des Naturells vorzugsweise von der gestaltenden Phantasie ergriffen und in göttliche Wesenheiten und Eigenschaften umgewandelt werden. Er hat diese Frage auch nur unbestimmt beantwortet. Nur das sei hier noch bemerkt, dass Feuerbach im Wesen des Menschen einen Zwiespalt sieht zwischen seiner Abstraktionsfähigkeit, die das außer ihm liegende Unendliche zu einem besonderen, göttlichen Wesen hypostasiert, und dem Bewußtsein seiner individuellen Getrenntheit, das ihn einen Gegensatz zwischen Gott und Mensch erkennen lehrt. Vgl. damit Leibnizens Entwicklungsmonismus. Die Gesamtheit des Seins und Geschehens ist eine einzige, nur graduell abgestufte Reihe. Die Reiche der Natur und der Gnade gehen ineinander über.

über d. Wes. d. Rel. W. VIII). Hierbei bleibt aber die große Unbegreiflichkeit zurück hinsichtlich der Frage, wie das Sinnliche überhaupt dazu kommen konnte, sich zu der „Illusion" des Gottesbegriffes zu versteigen und in eben diesen Gottesbegriff die ethischen Eigenschaften hineinzulegen, die als absolute Seelenwerte über dieses Erdenleben hinauszuführen und ihm einen Sinn und Wert zu verleihen vermögen. Wir haben also bei Leibniz eine bewußte Beibehaltung des Christentums, die dessen ethische Werte in den Dienst der Sittlichkeit zu stellen sucht, bei Feuerbach einen ebenso entschiedenen Atheismus, der die Religion als ein überwundenes Stadium auffaßt und eine atheistische Ethik konstruieren will. Leibniz findet in der gegebenen Welt mit vernünftiger Aneignung und Verwertung der vorhandenen Kulturformen Befriedigung, wobei die Religion eine nicht geringe Rolle spielt, während sich Feuerbach nach seinem Bruch mit der Religion veranlaßt sieht zu zeigen, daß der Verlust der Religion kein Verlust, sondern ein Gewinn sei, und zwar ein Gewinn gerade auf demjenigen Gebiete, das man am engsten an die Religion gebunden wähnte, auf dem der Ethik. Er begründet daher seine Ethik auf den natürlichen, von der Furcht vor überirdischen Mächten freien, für jeden Menschen erkennbaren Glückseligkeitstrieb. Von einem optimistischen Fortschrittsglauben getragen, dem aber jede Begründung fehlt und der höchstens als Reaktion gegen die Uebel der gegenwärtigen Welt gelten kann, wird der Mensch seine Kräfte, die er sonst mit nutzlosem Wühlen im eigenen Innern und grundlosen Hoffnungen und Befürchtungen vergeudet hat, der innerweltlichen Arbeit zurückgeben. Die Einsicht in die naturgesetzliche Bedingtheit des Handelns macht mild und gelassen und setzt an die Stelle religiöser Verdammung eine freundliche Erziehung.

Man hat bei dieser Ethik den Eindruck, daß sie lediglich aus dem privaten Lebenswandel Feuerbachs herausgeschöpft und auf ihn zugeschnitten ist. Wenn man Form und Inhalt des sittlichen Lebens lediglich der äußeren Erfahrung entnimmt, so fallen alle objektiven Normen des sittlichen Handelns weg. Nur die Lust des einzelnen Menschen wird zum Motiv sittlichen Handelns. Eine Verpflichtung zum sittlichen Handeln besteht demnach nicht, und die hohen Werte, die Feuerbach in seiner Ethik enthalten glaubt, sind von ihm hin-

eingelegt, ohne daß sie als Folge des von ihm aufgestellten neuen Sittlichkeitsideals angesehen werden können.

Ein weiterer Punkt, an dem Leibniz und Feuerbach auseinandergehen, ist die Frage nach der Aufgabe der Ethik. Für Leibniz sind die überkommenen Kulturformen insgesamt eine Forderung, insofern als das Individuum zunächst sich ihnen anzupassen und der Gesellschaftsordnung zu fügen hat; nur in organischer Entwicklung und auf Grund vernünftiger Ueberlegung, wenn „es sich dahin stellt, wo es mit den Augen des Leibes nicht steht noch stehen kann" (Guhrauer II, 51 f.), wird es seine sittliche Bestimmung erfüllen. Die Ethik ist ihm also ein Sollen, das nicht in der Welt stehen bleibt, sondern sich nach überweltlichen — sei es idealen, sei es religiösen — Zielen orientiert.

Feuerbach dagegen erhält seine Normen aus der Betrachtung der Natur und der Erfahrung. „Was immer uns entgegentreten mag als sittlich gebilligt oder sittlich geboten, das muß sich in dem Zusammenhang verstehen lassen, in welchem es mit gewissen starken natürlichen Trieben oder mit gewissen Bedingungen der Erhaltung und des Gedeihens einer menschlichen Gemeinschaft, eines Volkes, eines Stammes, oft nur einer bestimmten Klasse steht", sagt F. Jodl (Allgemeine Ethik, 1918), der bewußt an Feuerbach anknüpft und in ihm einen der ersten Vertreter positivistischer Ethik sieht. „Ich habe zu einem Gegenstande der empirischen Wissenschaft gemacht, was bisher für ein jenseits des Wissens liegendes, auch von den Besseren nur als ein dem Unbestimmten, dem Glauben angehöriges gefaßt wurde" (W. X, 343). Die Moral kann nicht aus dem bloßen Ich oder der bloßen Vernunft ohne die Sinne, sie kann nur aus der Verbindung von Ich und Du, welche im Gegensatz zu dem sich denkenden Ich nur durch die Sinne gegeben ist, . . . abgeleitet und erklärt werden (W. X, 13). Es bleibt also bei Feuerbach eine nur auf die Naturtriebe gegründete sensualistische Güterethik. Er strebt nicht zu einem Sollen, sondern er glaubt im empirischen, durch das Mittel der Sinne erfaßbaren Sein das Prinzip der letzten Ziele und Werte menschlichen Lebens und Handelns gefunden zu haben. Er verkennt dabei vollkommen, daß eine andere Befestigung geltender Werte als in einem Glauben an die Herrschaft der Idee über die Wirklichkeit nicht möglich ist, ein Gedanke, der dagegen von Leibniz trotz seines Realitätssinnes

in seiner vollen Bedeutung gewürdigt ist. Für ihn ist eine Wertung und Orientierung des sittlichen Lebens nur von der hohen Warte des Ideals aus möglich. Dadurch, daß er außer dem natürlichen Willen auch noch einen moralischen anerkennt, der durch das Sollen bestimmt ist, hält er sich die Möglichkeit einer Pädagogik offen. Denn Bilden heißt Formen, aus dem Chaos gestalten; es heißt, ein Ding zu seiner eigentümlichen Vollkommenheit bringen; vollkommen aber heißt was ist, wie es sein soll (Natorp, Sozialpädagogik).

Hier ist der Punkt, in dem idealistische Metaphysik und christlicher Glaube wahlverwandt sind, indem es beiden darauf ankommt, die souveräne Eigenkraft des Geistes gegenüber dem bloß natürlichen Ablauf und dem bloß seelischen Geschehnisse zu behaupten. Leibniz hatte diese Bundesgenossenschaft zwischen dem Idealismus und dem christlichen Glauben empfunden und sogar überschätzt, indem er den einen mit dem andern identifizieren zu dürfen glaubte. Aber er hat auch andererseits den Idealismus seiner Ueberzeugung auf die konkreten Verhältnisse des Lebens zu übertragen gewußt und in diesem Zeichen gesiegt. Feuerbach dagegen, enttäuscht von der Hegelschen Ueberspannung des Geistigen, hat im Sensualismus sein Heil gesucht und mit dieser Annahme alle ideellen Werte verwerfen müssen. Daß er daneben einen hohen Ernst der praktischen Lebensauffassung, ja sogar einen persönlich sittlichen Idealismus betätigt hat, der den Vergleich mit dem Leibnizschen aushält, soll damit nicht geleugnet werden. Auf das Nähere dieses Gegensatzes zwischen Theorie und Praxis werde ich später noch eingehen.

Wir haben gesehen, daß beide Denker Eudämonisten sind, so verschieden ihre Ethik in Grundlage und Ausführung geartet ist, daß sie beide den Trieb zur Glückseligkeit als wichtigsten Faktor der Sittlichkeit betrachten. Die Differenz zeigt sich aber in der Stellung, die sie der Glückseligkeit in der ethischen Entwicklung anweisen. Für Leibniz ist die endliche Vollkommenheit und Seligkeit das Ziel sittlichen Strebens, für Feuerbach steht der Glückseligkeitstrieb als treibendes Moment, als Urgrund und Voraussetzung der Moral da. Leibniz ist also teleologisch orientiert, während Feuerbach zunächst nur eine Kausalität kennt. Seine spätere Teleologie und Zwecksetzung paßt eigentlich nicht in das Ganze seiner ethischen Ansichten hinein und kann als Ausfüllung einer Lücke gelten.

Was oben (S. 32 f.) von dem Verhältnis des Leibnizschen Optimismus zur Religion gesagt wurde, gilt auch von der Feuerbachschen Bewertung des Glückseligkeitstriebes: die eudämonistischen Interessen, die sich auf die Zwecke der irdischen Wohlfahrt richten, lassen das Bedürfnis nach einer Erlösungsreligion, die ein Reich höchster geistiger Güter und Werte oberhalb des Weltzusammenhangs statuiert, nicht aufkommen.

Von dem Eudämonismus unserer beiden Philosophen aus eröffnet sich übrigens auch ein Einblick in ihren historischen Sinn. Die Tatsache, daß die Weltgeschichte „nicht der Boden des Glücks" ist, vielmehr „die Schlachtbank, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht werden", gibt die Frage auf, welchem Endzweck diese Opfer gebracht worden sind. Leibniz braucht den geschichtlichen Tatbestand nicht zu bestreiten, im Gegenteil, er hat das Uebel der Welt sogar metaphysisch festgelegt. Wenn aber die gegenwärtige Welt trotz aller sich uns in den Weg stellenden Hindernisse gut sein soll, so ist sein Optimismus nicht ein Geschenk, sondern eine Aufgabe.

Anders liegt die Sache bei Feuerbach. Von einer durchgebildeten Geschichtsphilosophie ist im Gegensatz zu seinem Meister Hegel nur wenig zu finden. Seinen Optimismus, der sich auf den Glückseligkeitstrieb gründet, glaubt er als reife Frucht vom Baume naturwissenschaftlicher Erkenntnis pflücken zu können. Er meint auch in diesem Falle in seinen naturwissenschaftlich-psychologischen Untersuchungen Antwort auf Fragen zu erhalten, die nur persönliche Glaubensüberzeugungen, nicht irgendwelche „exakte Methode", sei sie logisch-metaphysich, sei sie experimentell-positivistisch, entscheiden können. Vollends geschichtsphilosophisch scheint ihm die Beobachtung entgangen zu sein, daß der Weg zum Glück nicht notwendig zum Aufstieg führt. Der Sinn des Lebens liegt nun einmal nicht darin, daß wir die bloße Sehnsucht des Gefühls befriedigen. Nur die objektive Leistung, der Wert für das Ganze, der Aufbau für die Zukunft, aber nicht eine sinnliche Veranlagung, die wir unter allen Umständen zu erhalten und zur Geltung zu bringen haben, kann dem menschlichen Streben einen Leitstern bieten, falls man nicht über-

haupt mit Kant auf irgendwelche „materiellen Bestimmungsgründe im Prinzip der Sittlichkeit" verzichten will.

Daß Feuerbach mit seiner psychologischen Erklärungsweise ein fruchtbares „heuristisches Prinzip" namentlich in die Ethik eingeführt, muß anerkannt werden, wenn man gerecht sein will. Der Gedanke ist zu billigen, daß die geistig-sittliche Hebung des Menschen notwendig auch die Verbesserung seiner äußeren Lage und seines physischen Zustandes voraussetzt, da soziale Notlage vielfach der Nährboden der Unsittlichkeit und des Verbrechens ist. Dagegen vermag die religionspsychologische Erklärungsweise, die von der Frage nach der Existenz der Glaubensgegenstände ihrer Voraussetzung nach ganz absieht, diese Frage nicht zur Entscheidung zu bringen und weder ihre Wahrheit noch ihren illusionären Charakter festzustellen. Der religiöse Mensch wird daher mit Gottfried Keller nicht übereinstimmen, wenn er Feuerbach vergleicht mit „einem Zaubervogel, der im einsamen Busche sitzt und den Gott aus der Brust von Tausenden hinwegsingt".

IV. Bedeutung ihrer ethischen Lehren in der Gegenwart.

In der geschichtlichen Entwicklung tauchen Leibnizens Gedanken mehrfach wieder auf. An Hegel erinnert sein überaus reiches und gründliches Wissen, das er, getrieben von einem intellektuellen Einheitsdrange, zu einem großen systematischen Gefüge ordnet, an Lotze seine Monadenlehre mit dem Bestreben, eine Synthese der mechanistischen Weltanschauung und des Idealismus herbeizuführen. Jedoch stimmt er mit diesen beiden Männern in der Ethik weniger überein: bei Hegel haben wir die dialektisch-abstrakte Fassung der Ethik, bei Lotze den ästhetisch-gefühlsmäßigen Charakter der praktischen Philosophie; beides Gedankengänge, die Leibniz mehr oder weniger fern lagen.

Wenn ich recht sehe, scheinen mir Leibnizens Ideen, wie sie im tiefsten Grunde seines Denkens lagen, oft überwachsen von zeitlichen Interessen, heute von einer philosophischen Schule vertreten zu sein, die freilich zunächst von Voraus-

setzungen herkommt, von denen unser Denker noch nichts wußte. Leibniz spricht an einer Stelle aus, weshalb er überhaupt die Wissenschaft betrieben wissen will, und da gibt es für ihn nur die Alternative: Aus Kuriosität oder aus Utilität? Er beantwortet die Frage in einem Schreiben an den Kurfürsten von Brandenburg anläßlich der Errichtung der Berliner Akademie der Wissenschaften folgendermaßen: „Solche kurfürstliche Sozietät müßte nicht auf bloße Kuriosität oder Wißbegierde und unfruchtbare Experimente gerichtet sein oder bei der bloßen Erfindung nützlicher Dinge ohne Applikation beruhen, wie etwa zu Paris, London oder Florenz geschehen: sondern man müßte gleich anfangs das Werk samt Wissenschaft auf den Nutzen richten. Wäre demnach der Zweck, theoriam cum praxi zu vereinigen und nicht allein die Künste und Wissenschaften, sondern auch Land und Leute, Feldbau, Manufakturen und Kommerzien und, mit einem Wort, die Nahrungsmittel zu verbessern" (Guhr. II, 267).

Auch heute macht sich das Bestreben geltend, über den Streit der Parteien hinweg zu einer feststehenden Wahrheit zu kommen, und diese glaubt eine bedeutende Richtung in der heutigen Philosophie dadurch zu finden, daß man das gesamte menschliche Erkenntnisstreben auf das menschliche Dasein und seine Förderung bezieht. Der amerikanisch-englische Pragmatismus will der theoretischen Wahrheit insofern mehr Unmittelbarkeit und Fruchtbarkeit, mehr Beweglichkeit und Flüssigkeit geben, als er sie in die Bewegung des Lebens hineinstellt und ihre Leistungen dem Wohl der Menschheit nutzbar macht. Kultur, vor allem technisch-wirtschaftliche Kultur, begründet auf wissenschaftliche Erkenntnis und gesichert durch vollkommene politische Einrichtungen, das ist das Programm der Neuzeit, die in Deutschland durch Leibniz eröffnet und in unseren Tagen auf amerikanisch-englischem Boden philosophische Vertretung gefunden hat. Daß dieses Werk bald vom Standpunkte des Psychologen in Angriff genommen wird wie bei James, bald eine erkenntnistheoretische Begründung erfährt wie bei F. C. S. Schiller, bald in den Regionen des Spiritualismus und der Mystik zu ruhen scheint wie bei dem Amerikaner P. Mulford[20]), alles dies ändert nichts an der Gedankenverwandtschaft mit unserem Leibniz, insofern

[20]) P. Mulford: „Der Unfug des Sterbens", München 1913.

auch er in all seinem Handeln und Denken bemüht war, den Geist nicht nur zum Zeugen und Berichterstatter des Weltlaufs zu machen, sondern ihn tätig in denselben eingreifen zu lassen. Entsprechenden Charakter trägt die Ethik dieser Modernen, die namentlich auf politischem und wirtschaftlichem Gebiete besonders ausgestaltet ist und auch nach außen hin eine wirksame Vertretung findet. Ebenso die Religionsphilosophie: „Der Theismus richtet die direkte Appellation an alle diejenigen Kräfte unserer Natur, welche wir in höchster Achtung haben", sagt James (Ueberweg, IV, 645), ein Prinzip, das sich im Denken Leibnizens nicht minder deutlich ausgesprochen findet.

Unmittelbar und mit Bewußtsein macht sich das Wirken Feuerbachs in unseren Tagen geltend. Kaum wird sich wohl der orthodoxe Materialismus, der philosophisch abgetan sein dürfte, auf Feuerbach berufen können und wollen, vielmehr ist es eine Denkrichtung, die zwar dem Materialismus geneigt ist und auf strengster empirischer Untersuchung ohne Anleihen bei der Metaphysik ihre Resultate begründet, die jedoch den phänomenalen Charakter der materiellen Umwelt anerkennt und in der praktischen Philosophie den Zweckbegriff als leitende Kategorie aufstellt. Mit Verwendung der Resultate des französischen und englischen Positivismus, nicht zuletzt des Feuerbach geistig einigermaßen nahestehenden, tatsächlich aber von ihm nicht berücksichtigten Comte, wollen diese Kreise eine religionsfreie Moral schaffen. Als ihre Hauptaufgabe betrachten sie es, den Einfluß der Religion und der Kirche in Staat und Gesellschaft auszuschalten; aus dem organischen Begriff der Menschheit, aus der vom Geiste der positiven Philosophie durchleuchteten Geschichte der Menschheit glauben sie ein Humanitätsideal ableiten zu können, das den wissenschaftlichen Voraussetzungen unserer Zeit im Gegensatz zur religiös-kirchlichen Erziehung gerecht wird. Ihr Organ haben diese Bestrebungen in der 1892 von Georg von Gizycki gegründeten „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur" und im „Deutschen Monistenbund", in dem Ernst Häckel den Ehrenvorsitz führt, gefunden. Im übrigen tritt auch dieser Positivismus in den verschiedensten Schattierungen auf: von dem metaphysikfreien Idealismus eines Dühring bis zu der ästhetisch-pantheistischen Frömmigkeit, die Bruno Wille und Wilh. Bölsche predigen. Durch alle ihre in der

Ausführung recht verschiedenen Leistungen zieht sich das Bestreben hindurch, auf Grund der exakten Naturerkenntnis eine „Philosophie der Werte" zu begründen, die sich an jene Stelle zu schieben hat, die „für weniger entwickelte Geister bisher der Gottesbegriff eingenommen hatte", eine Wissenschaft, zu deren Entwicklung Feuerbach, nach dem Zeugnis ihrer heutigen Vertreter, die feste Basis gegeben hat.

Schluß.

Zwei grundverschiedene Persönlichkeiten habe ich darzustellen versucht; zu zeigen versucht, wie sich zwei entgegengesetzte Naturen ihrer Zeit und der äußeren Umgebung gegenübergestellt und angepaßt haben. Leibniz scheint den Gedanken der Harmonie des Alls der Harmonie seines Innern entnommen zu haben; er, der mit seiner Zeit in voller Uebereinstimmung lebte, konnte sich die gigantische Aufgabe stellen, das, was er am Himmel sah, auf Erden nachzuschaffen. Die Verfassung des übersinnlichen Urgrundes der Erscheinungen sollte zur Verfassung auch alles Menschenseins und Menschenwerkes erhoben werden; die Erkenntnisse, die ihm sein genialer Blick erschloß, wollte er in seiner ars inveniendi zu einem lebendigen Wissen machen und so die Fülle aller noch zu findenden Gedanken methodisch festlegen. Aber nicht, was dem Individuum angeboren, wenn ich den philosophisch abgegriffenen Ausdruck hier im Sinne vergleichender Psychologie gebrauchen darf, — nicht, was ihm als Urquell seiner Persönlichkeit mitgegeben ist, soll uns bei der sittlichen Wertung eines Menschen bestimmen, sondern wie er die ihm verliehenen Gaben verwertet und in den Dienst der Menschheit gestellt hat. Und da darf man über Leibniz wohl das Urteil fällen, daß er seine Lehre gelebt hat, daß er die geistige Arbeit nicht nur organisiert, sondern auch nach seiner Ueberzeugung in der Welt gestrebt und gewirkt hat, so daß man wohl seinem Selbstzeugnis zustimmen kann: omnia percepi atque omnia animo mecum peregi.

Wenn wir in Leibniz volle Einheit bemerkt haben, so zieht sich durch die Persönlichkeit unseres zweiten Philosophen ein tiefer Zwiespalt zwischen Wollen und Vollbringen. Wir haben gesehen, daß er mit seiner Mitwelt in einem fast ununterbrochenen Kampfe lag. Die Hindernisse schienen für Feuerbach zu groß, als daß er sich den Weg zu einem tatkräftigen Wirken in der Welt hätte bahnen können. Es war die Zeit der Romantik, eine Mystik wucherte unter dem Druck

der damaligen politischen Verhältnisse, und so hat sich denn auch der rege Geist Feuerbachs auf Dichtung und phantastische Gedanken hingewiesen gefühlt, statt daß er vielleicht unter äußerlich anderen Umständen die Welt durch Tatkraft verbessert hätte. In die Natur hat er sich hineinvertieft und glaubte in ihrer Schönheit und zeitlich-ewigen Wahrheit das Evangelium zu finden, mit dem er die Menschheit erneuen und beglücken wollte. Wenn wir vorhin in Leibniz die Umsicht und Tatkraft geschätzt haben, so wird man Feuerbach nicht die Eigenschaft absprechen können, die er selbst als die Basis aller Moral bezeichnet hat: die Liebe. „Wir sollen den Menschen um des Menschen willen lieben. Der Mensch ist dadurch Gegenstand der Liebe, daß er ein vernunft- und liebefähiges Wesen ist" (W. VI, 323). Daß Feuerbach nicht der romantische Dichter gewesen ist, der sich der Welt sinnlicher Phantastik und träumerischer Herzensinnigkeit schrankenlos hingeben konnte, sondern statt dessen exakte Wissenschaft und naturgesetzliche Sicherheit auf sein Panier geschrieben hatte, das, dünkt mich, ist der Widerspruch, der in seiner Natur liegt. Das ist die Tragik, die über seinem Dasein und Wirken schwebt.

Aus der vorstehenden Darstellung ergibt sich, daß wir es bei unseren beiden Philosophen nicht mit zwei Individualitäten zu tun haben, die aus der Menge nur durch eine quantitativ meßbare Leistung hervorragen. Wir haben gesehen, daß ihre Bestimmtheit, ihre in dieser und nicht anderer Weise festgelegte Subjektivität in keinem Fall eine Willkürlichkeit und ein Nachgeben gegenüber den Schwankungen individueller Neigungen bedeuten kann. Ich habe zu zeigen versucht, daß sich jeder ihrer Versuche, ihrer eigenen persönlichen Veranlagung untreu zu werden, durch Kokettieren mit metaphysischer Logik wie bei Leibniz, oder mit der dem eigenen Wesen so fern liegenden exakten Naturwissenschaft wie bei Feuerbach, entweder durch Inkonsequenz oder durch einen sich bis ins Innere der Weltanschauung erstreckenden Zwiespalt gerächt hat.

Es wäre für den Historiker der Philosophie völlig irrig, den Ursprung einer Philosophie aus den „Personalakten ihres

Urhebers" ergründen zu wollen. Denn, was man das „Persönliche" zu nennen pflegt: die Schicksale, das Milieu, — das gerade ist ja das Allgemeine, das der Philosoph mit unzähligen anderen gemein hat und aus dem sich eine anders geartete Natur vielleicht ein ganz anderes Weltbild geschaffen hätte. Das wahrhaft Persönliche des schöpferischen Menschen ist vielmehr sein Werk, d. h. der Prozeß, der gerade auf das Werk und nichts anderes hingeht und hingehen kann. Um diesen Prozeß verstehen zu lernen, ist es aber gerade nötig, „das Material", welches der betreffende Geist vorgefunden und bearbeitet hat, zu kennen; d. h. seine Umwelt und seine Stellung zu ihr und sein Schicksal in ihr zu erforschen.

Daß sich hierbei zuweilen merkwürdige Uebereinstimmungen und Unterschiede zwischen Zeitgeist und Individualgeist, zwischen dem Typus einer Periode und dem Typus eines Einzelnen ergeben, ist eine Tatsache, deren Erörterung an die letzten Fragen nach dem Sinn des Lebens und dem Gang der Geschichte rührt.[21])

Nun bietet aber die Geschichte der Philosophie das eigenartige Schauspiel, daß Gedankengänge, die vielleicht Jahrtausende lang verborgen waren, plötzlich wieder „aktuell" werden, und daß die Anzahl der Philosophien nicht so groß ist wie die der Philosophen[22]). Die Motive tauchen zu verschiedenen Zeiten immer wieder auf. Sie spalten sich, fügen sich zusammen, erscheinen in Abtönungen und wechselnden Gewändern, so daß sich ihre Zahl nur langsam vermehrt und heute vielleicht ihre Grenze erreicht hat. Der Mensch besitzt scheinbar nur eine fest begrenzte Anzahl von Wegen, die für ihn zur Erfassung der Totalität des Alls gangbar sind. Die so verschieden gestalteten Individuen vermögen auf das Dasein nur in einer beschränkten Zahl von seelischen Kategorien zu reagieren. Die Träger dieser Kategorien sind nicht die Individualitäten, denn ihre Zahl ist Legion; aber auch nicht in der einzigen, wissenschaftlich und logisch ableitbaren, der

[21]) Auch der Volksmund hat für dieses Verhältnis zwischen All und Ich ein Empfinden, wenn er von dem Menschen spricht, „der in die Welt paßt", und demjenigen, „der nie auf einen grünen Zweig kommen kann".

[22]) Ich erinnere nur an Nietzsches bewußte Gedankenverwandtschaft mit Heraklit und einigen Gestalten aus den Platonischen Dialogen; oder an die Uebereinstimmung Leibnizens mit Giordano Bruno.

„richtigen und wahren" Metaphysik läßt sich das Weltbild festlegen. Sondern es muß ein Drittes geben, das der Wurzelboden der Philosophie ist, und dieses Dritte ist die Schicht der „typischen Geistigkeit", wie Georg Simmel sagt. Das Wesen des geistigen Typus kann man vielleicht so fassen, daß sein Träger eine Welt- und Lebensanschauung von einseitiger Entschiedenheit und unverwechselbarer Personalität vorträgt und sich damit zugleich bemüht, ein allgemein Menschliches, überindividuell Notwendiges und im Leben überhaupt Begründetes zu geben.

Wie weit sich auf Grund einer Ermittlung und Zusammenfassung derartiger Typen eine Sittenlehre begründen läßt — ein Gedanke, den Dilthey öfter andeutet, z. B. in seinem „Studium der Individualität" —, soll hier, als nicht in den Rahmen der Arbeit gehörig, unerörtert bleiben.[23]) Auf jeden Fall hätte aber ein derartiger Versuch die beglückende Aussicht für sich, über den zerklüfteten Parteien im Weltanschauungskampfe der Gegenwart das Gemeinsame hervorzuheben und sich in ihm zu einigen: denn das Wesen und den Wert der Persönlichkeit erkennen sie alle an, vom rechten bis zum linken Flügel. Daß es solche objektiven Gemeinsamkeiten gibt, vermag nur eine Skepsis zu bezweifeln, die sich selbst aufhebt. Das positive Bestreben würde hinauskommen auf die „Arbeitswelt" Rudolf Euckens, die alles menschliche Wirken umspannt: es ist das Einordnen der gesamten menschlichen Tätigkeit unter eine Kulturidee, unter das, was Hegel den „objektiven Geist" genannt hat.

Und in diesem Sinne wollen wir denn auch unseren beiden Denkern nahen. Wir wollen sie hineinstellen in unsere Gedankenwelt, zu der seelischen Tiefe vordringen, wo die Arbeit ihnen zur Entfaltung des eigenen Wesens wird. Mit der Universalität Leibnizens und der Innigkeit Ludwig Feuerbachs wollen wir aus dem Pantheon der Geschichte der

---

[23]) In diese Richtung scheint übrigens die Entwicklung der modernen Pädagogik zu führen. Nachdem die großen Pädagogen des 17. und 18. Jahrhunderts von Comenius bis Pestalozzi den „Verbalismus" aus der Erziehung verbannt und auf den „Realismus" als Erziehungsprinzip hingewiesen haben, gelangt man heute von dem Realismus der Sachen zu dem Realismus des Persönlichen. Vgl. besonders hierzu die Anforderungen, die Gerhard Budde in seiner „Noologischen Pädagogik" an den modernen Religionsunterricht stellt.

Philosophie treten in unsere heutige Welt, die erfüllt ist von den Schrecknissen des Weltkrieges und der Verworrenheit der geistigen Lage. Beide Männer haben an dem großen Werke der Eroberung der geistigen Welt redlich mitgearbeitet und ihre Mit- und Nachwelt fördern und ihr dienen wollen. Weniger, was sie erreicht — denn das kann verjähren und vergehen —, sondern wie sie geschafft und gestrebt haben, das mögen sie uns als ihr Erbteil vermacht haben: „Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig."

Literatur.

G. W. Leibnitii, Opera omnia. Genevae 1768. Ed. L. Dutens. — Opera Philosophica, ed. J. E. Erdmann. Berlin 1840. — Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, herausg. v. C. J. Gerhardt. Berlin 1875. — Deutsche Schriften, herausg. von Guhrauer. Berlin 1838—40. — Lettres et Opuscules inédits de Leibniz par A. Foucher de Careil. Paris 1854. — Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften von Georg Mollat. Leipzig 1893. — Philosophische Werke, übersetzt von Buchenau, herausg. von Cassirer. Band I—IV. Leipzig 1904. — Kleinere philosophische Schriften von G. W. Leibniz. Deutsch von Rudolf Habs. Leipzig 1883 (Reclam). — Die Ausgaben der Monadologie von Boutroux, Piat, Segond, Nolen. — Leibniz' Werke, herausg. von O. Klopp. Erste Reihe. Band I. Hannover 1864.

G. E. Guhrauer, G. W. Freiherr von Leibniz. 2 Bände. Breslau 1842.

Kuno Fischer, Geschichte der Philosophie. Band 3. Heidelberg 1902.

Ludwig Feuerbach, Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie. Stuttgart 1910. (Sämtl. W. Bd. IV.)

A. Pichler, Die Theologie des Leibniz. 2 Bände. München 1869—70.

J. Th. Merz, Leibniz. Deutsch. Heidelberg 1886.

A. W. Dieckhoff, Leibnizens Stellung zur Offenbarung. Rektoratsrede. Rostock 1889.

Br. Rich. Martin, Leibnizens Ethik. Dissertation. Erlangen 1889.

Ferd. Gotthard Franz Wernigk, Leibnizens Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Würzburg 1890.

G. Fr. Beneke, Leibniz als Ethiker. Dissertation. Erlangen 1891.

P. Gesche, Die Ethik Leibnizens. Dissertation. Halle 1891.

Bernh. Nathan, Ueber das Verhältnis der Leibnizschen Ethik zur Theologie und Metaphysik. Dissertation. Jena 1912.

Ernst Cassirer, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902.

E. Troeltsch, Art. „Aufklärung", Herzogs Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Auflage.

Friedr. Kunze, Leibniz und die Gegenwart. „Kunstwart (Deutscher Wille)". November 1916.

Ludwig Feuerbachs sämtliche Werke, herausg. von ihm selbst. Leipzig 1846—66. — Desgl., neu herausg. von Wilhelm Bolin und Friedr. Jodl. Stuttgart 1903—11.[24])

Karl Grün, Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass. 2 Bände. Leipzig 1874.

Wilh. Bolin, Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen. Stuttgart 1891.

C. Beyer, Leben und Geist L. Feuerbachs. Festrede. Leipzig 1873.

A. Rau, L. Feuerbachs Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart. Leipzig 1882.

C. N. Starcke, Ludwig Feuerbach. Stuttgart 1885.

Wilh. Wintzer, Die natürliche Sittenlehre L. Feuerbachs. Dissertation. Leipzig 1898. — Die ethischen Untersuchungen Ludwig Feuerbachs. Archiv für Geschichte der Philosophie. XII, 1899.

M. Meyer, L. Feuerbachs Moralphilosophie in ihrer Abhängigkeit von seinem Anthropologismus und seiner Religionskritik. Dissertation. Berlin 1899.

Friedr. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart 1903.

Alb. Lévy, La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande. Dissertation. Paris 1904.

Friedr. Jodl, Ludwig Feuerbach. Stuttgart 1904. (Frommanns Klassiker der Philosophie. XVII.)

R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie. 7. Auflage. Leipzig 1913.

Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band III (1914), Band IV (1916). Berlin.

A. Messer, Geschichte der Philosophie. Band II u. III. Leipzig 1917.

Friedr. Jodl, Geschichte der Ethik. Stuttgart 1906—12. — Allgemeine Ethik, herausg. von W. Börner. Stuttgart 1918. — Vom Lebenswege. Stuttgart 1916—17.

E. Troeltsch, Gesammelte Schriften. Band I u. II. Tübingen 1912.

P. Siebeck, Religionsphilosophie. Tübingen 1893.

[24]) Die Zitate erfolgen ausschließlich nach der neueren Ausgabe (bezeichnet mit W. und folgender Band- und Seitenzahl).

Friedr. Paulsen, System der Ethik. Stuttgart 1906.

G. Mehlis, Einführung in ein System der Religionsphilosophie. Tübingen 1917.

M. Heinze, Art. „Religionsphilosophie", Herzogs Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Auflage.

J. Kaftan, Dogmatik. Tübingen 1909.

W. Dilthey, Beiträge zum Studium der Individualität. Sitzungsberichte der Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1895.

Georg Simmel, Hauptprobleme der Philosophie. Leipzig 1915.

Edw. Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum. 2. Auflage. Leipzig 1918.

Hegel, Philosophie der Geschichte, herausg. von Brunstäd. Leipzig (Reclam).

Frd. A. Lange, Geschichte des Materialismus, herausg. von A. O. Ellissen. Leizig (Reclam).

Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 7. Auflage. Tübingen 1916.

Vita.

Geboren bin ich, Oskar Erich Eugen Blumschein, als Sohn des Schlächtermeisters Oskar Blumschein und seiner Ehefrau Käthe, geb. Gottschalk, am 22. September 1896, zu Charlottenburg. Ich bin evangelischer Konfession und preußischer Staatsangehörigkeit. Nach Besuch der Volksschule zu Berlin-Niederschönhausen wurde ich April 1907 in die Sexta des Realgymnasiums zu Berlin-Pankow aufgenommen. Das Zeugnis der Reife erwarb ich an dieser Anstalt am 9. Juni 1915. Darauf trat ich als Kriegsfreiwilliger in die Luftschiffer-Ersatz-Abteilung 4 in Mannheim ein. Nachdem ich im Oktober desselben Jahres wegen Krankheit aus dem aktiven Heeresdienst vorläufig zurückgestellt war, ließ ich mich an der Universität Berlin immatrikulieren. Ich legte zunächst die Ergänzungsprüfungen im Griechischen und im Hebräischen ab und studierte dann Philosophie, Theologie, neuere Sprachen und Pädagogik. Vorlesungen habe ich gehört bei den Herren Professoren: Graf Baudissin, Brandl, Cassirer, Deißmann, Delitzsch, Dessoir, Eißfeldt, Freund, Greßmann, v. Harnack, Hecker, Hoetzsch, Holl, Hübner, Kaftan, Kawerau (†), Lommatzsch, Mahling, Marquart, Mulert, Pariselle, Penck, Jul. Richter, Riehl, Roethe, Runze, Carl Schmidt, Ferd. Jak. Schmidt, Max C. P. Schmidt (†), Rich. Schmitt, Schneider, Seeberg, Strack, Emil Thomas, Troeltsch, Wagner, Wertheimer. Außerdem habe ich gearbeitet in den theologischen Seminarien der Herren Professoren Graf Baudissin, Deißmann, in der Sozietät für praktische Theologie (Prof. Mahling), in der Sozietät für systematische Theologie (Prof. Kaftan), in den philosophischen Seminarien der Herren Professoren Erdmann,

Riehl und Troeltsch und im pädagogischen Seminar des Herrn Prof. Ferd. Jak. Schmidt. Ferner habe ich teilgenommen an den Uebungen der Herren Professoren Cassirer, Eißfeldt. Lommatzsch, Roethe, Emil Thomas.

Neben meinem Studium bin ich längere Zeit praktisch tätig gewesen, und zwar 1½ Jahr in einer größeren sozialen Organisation (Berufsvormundschaft Pastor Pfeiffer), sowie 7 Monate zur Vertretung eines Oberlehrers an der XIII. städt. Realschule in Berlin.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, an dieser Stelle meinen Lehrern am Realgymnasium zu Berlin-Pankow und meinen Lehrern auf der Universität, sowie nicht zuletzt Herrn Geh. Hofrat Prof. Dr. Falckenberg in Erlangen meinen herzlichen Dank auszusprechen.

Druck der Otto Elsner A.-G., Berlin S 42.


UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 076501433